میکروفیلم تهیه شد

بازبینی شد
۱۲۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب قوانین الاصول – ۶۰۷

مصنف میرزا ابوالقاسم قمی

خطی نسخ ۲۳ سطری

سال تحریر ۱۲۲۰ عدد اوراق ۳۰۸

جزء کتب اصول شماره ۳۰۳

شماره عمومی ۳۰۱۶ شماره قبض

واقف میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱

طول ۲۲ عرض ۱۵ سانتیمتر قفسه

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

بسم الرئيس مصنف القانون ليت ابن سينا درى او جاء مفتخرا

هذا كتاب
قوانين الاصول
مع الشفاء في مضامين القوانين ان الاشارات والقانون جمعا

کتابخانه آستان قدس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وعرفنا بيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلعم وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلايل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مبادى المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لا جل فقرى وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جلية من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين من الفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاقتطفت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت عما تلك المسائل وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء من مهامه على المعهود من تصنيفات القوم مغذرة الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى ما سبق في الاقسام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما ساعدني الوقت والحال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم نذكر فيها على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الميدان ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب القصبا وكراجل التفت الساق بالساق هو من فضل الله مشتمل على ما يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر المختفي من الحقائق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استقصاء النظر واستيفاء الفكر حقيقا

بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **المقدمة** ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه وشيء من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية بالقواعد لعلم بالجزئيات ويقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا المعنى اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية والشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل بادراكه بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد فانه تبنى على العقائد بالشرع وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستخراج الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب حينئذ كاشف عن المدعى لانه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يختلجني في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بل يقيده بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد يكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادات وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد يبين في ذلك العلم وقد يبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا

من جهة الاضافة
الاحكام الشرعية لكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يتبط منه
ان الادلة المتداوله
يخرج بها الاصلية وهو ما يتعلق بالعمل بلا واسطة

فی اصل العلم ولاشارات بین خروجه عن تعریف العلم ودخوله فی طی مسائله وثق لنا عن ادلتها من متعلقات العلم

لا للاحکام فخرج علم الله تعالی وعلم الملائکة وعلم الانبیاء ویمکن اخراج الضروریات ایضا عن ذلک فانها من جملة القضایا التی

قیاساتها معها ولا یبقی ذلک فی الحری استدلالا لان العلم الحاصل معها علم الحاصل من الدلیل وان کان تلک

الضروریة علة لتلک المعلوم فی نفس الامر کما ان اخراج مطلق القطعیات عن الفقه کما یظهر من بعضهم فلا وجه له

اذ الاستدلال قد یفید القطع وقبله لم یکن له قطع بالحکم وخرج بالتفصیلیة علم المقلد فی المسائل فانه ناشی

عن دلیل اجمالی مطرد فی جمیع المسائل وهو ان کل ما افتی به المفتی فهو حکم الله فی حقه هکذا قرره القوم انتهی

ویرد علیه ان ذلک الدلیل الاجمالی بعینه موجود للمجتهد وهو ان کل ما ادی الیه ظنی فهو حکم الله فی حقی

وحق مقلدی فان قلت نعم ولکن له ادلة التفصیلیة ایضا مثل ایتموا الصلوة واتوا الزکوة ونحوهما والمراد

ههنا تلک وهی لیس بمثلها للمقلد قلت للمقلد ایضا ادلة تفصیلیة فان کل واحد من فتاوی المفتی فی کل واقعة

دلیل تفصیلی لکل واحد من المسائل فالاولی فی الاخراج التمسک باضافة الادلة الی الاحکام واداة

الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فیکون التفصیلیة قیدا توضیحیا ثم ان ما ذکرته بناء علی عدم

الاغماض عن طریقة القوم واما الان فنقول ان ما ذکره القوم من کون التفصیلیة احترازا عن علم المقلد

انما یصح اذا کان ما ذکروه من الدلیل الاجمالی للمقلد دلیلا لعلمه بالحکم ولیس کذلک بل هو دلیل لجواز

العمل به ووجوب امتثاله وکونه حجة علیه کما ان الدلیل الاجمالی الذی ذکرناه للمجتهد هو ایضا

کذلک فلا یحصل بذلک احترازا عما ذکروه ویمکن ان یقال ان قید التفصیلیة لاخراج الادلة الاجمالیة

کما بیناه سابقا من ان ثبوت الاحکام فی الجملة من ضروریات الدین فما دل علی ثبوت الاحکام اجمالا من

الضرورة وغیرها مثل عمومات الایات والاخبار الدالة علی ثبوت التکلیف اجمالا ادلة لکن اجمالا

لا تفصیلا وهذا لا یسمی فقها بل الفقه هو معرفة تلک الاحکام الاجمالیة من الادلة التفصیلیة والعجب

من فحول العلماء کیف غفلوا عن ذلک ولم یسبقنی الی ما ذکرته احد فیما اعلم ثم انهم اوردوا علی الحد بامورٍ

الاول ان الفقه اکثره من باب الظن لابتنائه غالبا علی ما هو ظنی الدلالة او السند فما معنی العلم واجیب

عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحکام الشرعیة اعم من الظاهریة والنفس الامریة فان ظن المجتهد

بعد انسداد باب العلم هو حکم الله الظاهری بالنسبة الیه کالتقیة فی زمان المعصوم فاذا سمع المکلف

من لفظه علیه السلام بتحصیل العلم به مع انه لیس بحکم الله النفس الامری ولکنه هو حکم الله بالنسبة الیه والی ذلک ینظر

قول من قال ان الظن فی طریق الحکم لا نفسه وان ظنیة الطریق لا ینافی قطعیة الحکم وذلک لا یستلزم التصویب

کما توهم بعض الاصحابنا ومنها ان المراد بالعلم هو الظن والاعتقاد الراجح فیشمل الظن وهو مجاز یبعد استعماله

فی الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد به العلم بانه من مدلول الدلیل وکلها بعید

والثانی ان المراد بالاحکام ان کان کلها کما هو مقتضی اللفظ فیخرج عنه اکثر الفقهاء او لم یخرج کلهم وان کان

البعض فیدخل فیه من علم بعض المسائل بالدلیل والجواب انا نختار اولا ارادة الکل ولکن المراد بالعلم

التهیؤ والاستعداد والملکة التی بها یقتدر علی استنباط الاحکام من الادلة ولا ینافی ذلک ما مر من

الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبتنیة علی جعل العلم بمعنی الادراک کما هو الظاهر بما ذکر متعلقه

سواء کان ذلک الادراک یقینیا او ظنیا والملکة لا تتصف بالظنیة والعلمیة لانا نقول الملکة معنی

مجازی للعلم بمعنی الادراک فیتصف بالظنیة والعلمیة باعتبار الادراک ایضا فنقول بناء علی جعل العلم

بمعنی الیقین ان المراد الملکة التی یقتدر بها علی الادراکات الیقینیة وبناء علی جعله بمعنی الظن الملکة التی

یقتدر بها علی الادراکات الظنیة غایة الامر انه یلزم علی ارادة الظن من العلم سبک مجاز من مجاز فالعلم

بالحکم مجاز عن الظن والظن مجاز عن ملکة یقتدر بها علی تحصیل الظن به وکذلک یلزم ذلک علی الوجهین

الاخیرین فان العلم علی اول الوجهین استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل کما ان فی المثوبة السابقة کان

استعارة بجامع الحصول او مجازا مرسلا بذکر الخاص وارادة العام ثم یترتب علی ذلک ارادة الملکة

من ذلک بعلاقة السببیة والمسببیة ویظهر من ذلک الکلام فی الوجه الاخیر ایضا وهو اردء الوجوه

واما علی ما اخترناه من الوجه الاول فلا یلزم ذلک وثانیا ارادة البعض ونقول اما الحکم ان یمکن

تحقق التجزی بان یحصل للعالم الاقتدار علی استنباط بعض المسائل عن الماخذ کما هو حقه دون

بعض او لا یمکن فعلی الثانی فلا ینفک الفرض عن المجتهد فی الکل وعلی الاول کما هو الاظهر فاما ان نقول

بحجیته وجواز العمل به کما هو الاظهر او لا وعلی الاول فلا اشکال ایضا لانه من افراد المحدود وعلی الثانی

فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايض وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال فى اخراجه
واستراح من جعل العلم فى التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خارج عن العلم فانه ليس بذلك
ويمكن دفعه على ما اخترناه ايض بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان
الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهو الكتاب والسنة والاجماع والعقل
واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل فى السنة والا فيدخل فى العقل واما القياس فليس
من مذهبنا قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى
فما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه جزئى وما لا يمنع فهو كلى فان تساوى صدقه فى
جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم فى الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية
فى الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم فى التقسيم الى المفاهيم المستقلة التى يمكن تصورها بنفسها والمعنى
الحرفى غير مستقلة بالمفهومية بل هو امر نسبى رابطى وآلة لملاحظة حال الغير فى الموارد المشخصة
المعينة ولا يتحقق وانفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهى تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع
النسبى فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما الاسماء
الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا يكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحرفى لمناسبتها
فى الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك
هو السر فى عدم التفات كثير منهم فى تقسيماتهم للمعانى والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما
كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل فى الكلى فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع
الا فى الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد
المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثرا كلاهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعانى او تعاندت وان
تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعانى فان وضع لكل منها مع قطع
النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع
التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو

القانون

مالم

مالم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايض بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة
فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع
المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الاخر فلان
الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلى ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد وكذا ينافى ذلك ثبوت
الاشتراك فى الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان نقل باشتراكها فى
خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقى مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة
والعلاقة مع القرينة وان كان بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجئ ومنقول ان ترك المعنى الحقيقى اولا
ووضع لمعنى اخر لمناسبة الاول او استعمل فى المعنى المجازى وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة
فالمنقول قسمان تخصيصى وتخصصى والثانى يتم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله فى الاسماء واما فى
الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وبتبعيتها كما فى نطقت الحال
ليكون لهم عدوا وحزنا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك
والنقل كالماضى للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يخفى عليك ان الحيثية
مثال للنقل مثال للاشتراك مثال للحقيقة والمجاز
معتبرة فى هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا
تغفل قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفى غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة
بالنسبة الى الواضع وضع معنى الوضع استعمال اللفظ فى شئ مع القرينة مكررا الى ان يستغنى عن القرينة
فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين فى غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة
ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم
ان المجاز المشهور والمتداول فى السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة بحيث يدل
به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا ترجيح على الحقيقة وان كان
استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجئ تمام الكلام واما المجاز الذى صار فى الشهرة بحيث يغلب على
الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بيناه قانون اعلم ان الجاهل بحال اصطلاح

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

ولغة اذا اراد معرفة حقايق الالفاظ ومجازاته فله طرق الأول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع
للمعنى الفلاني وان استعماله فى الفلاني خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان
تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطايفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم و
محاوراتهم وعلم من حالاتهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او
مقالية ولو كانت شهرة فى الاستعمال فى المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس
اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا اِنّيًا فيكون التبادر معلولا
للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الّا من جهة اعلام الجاهل و
لما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام فى
التخلية وعدمه وتفاوت القراين فى الخفاء والوضوح نشأ من ذلك تجري الاختلاف فى دعوى التبادر من
الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القراين الخفية
ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر فى معنى آخر وهكذا ولذلك يجب
استقراء غالب موارد الاستعمال بين وان هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط انما العدم استفراغ الوسع فى
الاستقراء والتلبيس لوهم واخفائهم القرينة على المدعى ولذلك ترى ان الفقيه منهم فى حدسه بالنسبة
الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة دوران الاحتمالات وغلبة منها وله الخلاف من الاستعمال
مع ما يكتسب لسنخه من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم
ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر
دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة الخلية التي قربت اليه مقصوده وكذلك فى مقدمة
الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ
فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد فى
معرفته ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير ومما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما
هو موجود فى المعنى الحقيقي فكذلك فى المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما مساويا لها

بل هو

بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة
فى الاستعمال او يغلبها ثم ان الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع
قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا
وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته
وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون فى باب تعارض الاحوال واختلفوا فى ترجيحه
على الحقيقة المرجوحة فى الاستعمال فالحق انها مجاز والتبادر الحاصل فى ذلك ليس من علايم الحقيقة
والذي اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القراين وان كان القرينة
هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بيّنا لك سابقا لا مجال لتوهم ان
ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك
من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينتفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه فى نفس الامر مجاز
فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على
لزوم العلم بعدم القرينة حتى يحقق بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم فى الاصول واما على القول
بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع تتبع التام فى محاورات اهل ذلك الاصطلاح
يقوم مقام العلم كما فى ساير المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كون المعنى حقيقة مع كونها مجازا
فى نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتفق الا فى فرض النادر كما لا يخفى فلا توجب القدح فى القواعد المبنية
على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد
هو المجاز فى نفس الامر فان قلت فاي فائدة فى هذا الفرق بين الفرقين المجاز المشتهر الذي يفهم منه المعنى
مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجاز واصطلاح ولا ثمرة
فى الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة فى الاول مهجورة وفى الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة
الاولى محتاجة فى الانفهام الى القرينة فهو ايضا فى المعنى مهجورة فيصير معنى مجازيا كالمنقولة الاولى
قلت ليس كذلك اما اولا فان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان

دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة فى ذلك فان
انفهام حيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمى مثلا ولما لم يكن انا له للشهرة التى هى قرينة
فى هذا المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقى كما اشار اليه الفاضل المدقق
الشيروانى واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فينوب
ذلك منابا للاشتراك ولا يستفاد من كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم
مع انه جعل الامر فى اخبار الائمة عليهم السلام مجازا فى الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه
لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم فان الذى يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال
الامر فى الندب خاليا عن القرينة لا بحيث وان انفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير
ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكر كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر فى كلامهم ايضا
ان المساوية للحقيقة
مستعمل فى الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا ينافيه الا وحينئذ بين تبادر المجاز
الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال
فى اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية
ولذلك اختلفوا فى مباحث تعارض الاحوال فى حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقدم
الحقيقة ورجحانه من جهة جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر فى احد معانيه مثل العين فى الباصرة والجارية
او هى مع الينبوع او هى مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى
غيرها من المعانى ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها
حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققناه تعلم معنى كون
تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف بعدمها الحقيقة والمعتبر فيه ايضا
اى فى كل واحد منهما
اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها فى اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة فى
ذلك الاصطلاح كما عرفت فى التبادر والمراد صحة سلب المعانى الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها

فى مثل

[illegible]

وذلك مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم فى نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان
ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعانى الحقيقية حقيقة والاصل فى الاستعمال الحقيقة فالتقييد غير محتاج اليه
اى يستعمل صحة السلب لفظة فى عبارة من جعلها من العلامات كحقيقة والمراد
ان اللفظ اذا من القمر او القمر المنفصل القمر يريد بها
حقيقة فيها دون القرص وهو المبالغة
فانها معنى مجازى للفظ القمر فقد نقض
الامر بحمار الى ان ظاهر الاشتقاق
نعم غيره وان كان ذكره صادقا

كان ح وان موّناه صحيحا فى نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزام الدور والمشهور بواسطتين فان كون المستعمل
فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعانى الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقية الا بعد معرفة ان
المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معانى المشترك عن بعض وهو موقوف على
معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور فى عدم
صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقى موقوف على معرفة المعنى الحقيقى فلو توقف معرفة المعنى
الحقيقى على عدم صحة سلب المعنى الحقيقى لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيها ايضا مضمر لان معرفة
كون الانسان حقيقة فى البليد موقوف على عدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة
سلب المعانى الحقيقية للانسان حقيقة موقوف على معرفة معنى حقيقى للانسان الذى لا يجوز سلبه عن البليد
كالكامل فى الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد وقد
اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقى للفظ ومعناه المجازى ولم نعلم ما اراد القايل منه فانا
نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقى عن المورد ان المراد المعنى المجازى وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن
دفعه فى جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله
فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقى فان
العام المستعمل فى فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه
خروج عن محل النزاع البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات الا فيما علم الحقيقة
والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل فى الثانى هو الحمل على الحقيقى واما ثانيا فان سلب المعنى
المجازى ح ايضا يدل على ارادة الحقيقى فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز فلا يقال ان المجازات قد
يتعدد فنفى الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القايل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص
المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول بسلب مطلق المعنى المجازى علامة للحقيقة فافهم واما الثالث فلان ذكره

نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق
علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر
فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت
الا الحقيقة فى الجملة وبالنسبة كما سنذكره
ومع هذا فلم يكتفوا فى جانب المجاز الصو
بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب
بعض الحقايق علامة للمجاز فى الجملة
وبالنسبة صح صح صح

[illegible]

في عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث فيه ان العام اذا
استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد عنه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية
فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا
بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان
يق للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس برجل ولا بشر او بالانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير
العبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق
سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد وبالاشتراك ففهم الكل اجمالا وبدون التعيين وذلك
يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو مما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال
فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يق لا يلزم في نفي المعاني الحقيقي العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه
حقيقة بسبب كونه عدم الانفهام العرفي فالسلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك
مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فبهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف
لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك اغا يتم
عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يق ان
المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المجوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة
الى ذلك المعنى المسلوب الحقيقي فان كان المعنى المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المجوث عنه مجازا مطلقا
وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة
جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها فيكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان
كان حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان
معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد نا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها
لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال نا نهم وبالجملة قولهم
للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون للبليد معنا

مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون
للبليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة
بالنسبة اليه وح وما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى
الحقيقي في الجملة فيق انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي
لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر به يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة
اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتحقق صدق جميع
الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشا للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التوهم
بني على توهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور
ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اشباهها في الجملة فليعتبر في المجاز ايض كذلك ويضيف اليه
ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص يتوقف على معرفة
الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا والثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب
المعنى الحقيقي وعدمه مما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه
وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثلا انا نعلم ان للماء
معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن اشك في الماء الغليظ
انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فنختبر بصحة السلب
وعدمها وهذا ايض لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيهما اعلم والحمد
لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات
ثبت له المبدا فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذلك اسئل موضوع لطلب
شيء عمن في شانه ذلك فيق اسئل زيدا واسئل عمرا والى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فلنسبة السؤال
مجازا الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يق اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة
وهي ان الحقايق وضعها نوعي والمجاز نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص بازاء المعنى الخاص المعين

سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة واما ما وضع باعتبار
المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بدليل
كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي فان اسماء الله توقيفي والمراد بالثاني ان الواضع جوز
استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية
خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة انواع العلاقة بينها بين المعاني الحقيقية وبعانى
اخرى فلا يحتاج المجاز الى نقل خصوصيتها من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصته ملاحظة نوع
العلاقة في الاستعمال فيها من الاستقراء لكلام العرب فيقاس عليه كما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا
يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المجوزون الى النظر
الى العلاقة بل كان يكفي الطلب النقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل
اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بينة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين احدهما
انه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه انما
لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه او
النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ما ذكر يستلزم كون مجازات
القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نعلم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب
بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد
كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس و
المشكوة والسجيل وخامسا لا نم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بقوله انا انزلناه بجميع
القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها بتاويل المنزل او
المذكور ولان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها و
ثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحايط والجبل الطويلين
للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية

وهكذا

وهكذا الثاني باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي
وان لم نعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز
الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققنا هو ما ينتقل
فيه للازم فلا بد فيه من علاقة واضحة يوجب الانتقال ولذلك اعتبر في الاستعارة ان يكون وجه الشبه
من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى الادراك كالشجاعة في الاسد فلا
يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة او نحوها وكذلك الحال في المشابهة فلا بد ان يكون
ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان
يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق
على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط والجبل فان
المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما
في القطر وهو غير موجود في الجبل والحايط والمجوز للاستعارة وهكذا ملاحظة المجاورة فلان
المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا كالماء والنهر والميزاب لا كا
لشبكة والصيد فان المجاورة بينهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة و
التآلف بين الشبكة والصيد فاضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية
غير ظاهرة وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما السببية والمسببية نعم التربية والرباء
والمرحمة من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل بين الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع
النظر عن سائر المناسبات وبالجملة فلما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم
يظهر من العرب الا التجوز بالعلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس
بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما
ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة
الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها

ادنى افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء فى كلام العرب لم يحصل منه الرخصة فى مثل هذه
الافراد من السببية والمشابهة والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة فى نوعها بعمومه وخرج
المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة
النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد
دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخى لانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاوة ولا
يطلق عليه تعالى مع وجودها فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشىء ولا يطلق
على غير الزجاجة واجيب عن الثانى مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل
والسخى لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاجة لا لكل ما يستقر فيه الشىء
اقول القارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول فلا مجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان المراد بكون
عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصى فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو فى صنف
من اصنافه فلا ريب ان المجاز يختص بما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد
حصول الرخصة فى النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل
الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة فى المجاز وكذلك اسئل
الشجر واسئل لا بدين ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا بوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم
الاترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل المزرعة واسئل البستان وغير
ذلك وكذلك اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير
الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان فى صنف
من اصناف ذلك النوع اذا تميز المعنى الحقيقى من المجازى فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل
الحقيقة اعنى به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على وضع اللفظ غالبا ولا خلاف لهم فى ذلك واما
اذا استعمل اللفظ فى معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة
اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار

فائدة

لعدم

لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رضى على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو
ممنوع والثانى منقول عن ابن جنى وبعض لان الاغلب لغة العرب المجازات والظن يلحق الشىء بالاعم الاغلب وهو ايضا
ممنوع ولو سلم فمعارضة للظن الحاصل عن الوضع ممنوع والثالث مبنى على ان المجاز مستلزم للحقيقة
فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيوقف عليه
ويحكم بمجازية ذلك لزوم استعمال اما واحد من الحقيقة والمجاز فى التميز وحيث لم يتميز فالوقف وفيه
منع استلزام المجاز الحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالوضع والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور فيه بوجهين
الاول ان يعلم لفظا استعمل فى معنى واحد او فى معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى
والمعانى ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع
له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يبتنى القول
بكونه مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتى ولكن ذلك الفرض مع
وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثانى ان نعلم الموضوع له الحقيقى فى الجملة وهو يتصور
على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل فى معنى خاص ايضا ولا نعلم انه
هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا
نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه فى ليلة
القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على النصف من شعبان او ليلة الاحد والعشرين
من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك انها هى الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا
اخر هذا انا لم يكن من باب التنبيه لمحل الظن فى بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال فى الواحد
وقال بان ليلة القدر هى هذا او ذلك مثل ان يقول اقرؤا فى ليلة القدر هذه الليلة ثلاثا ولو تعدد
المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شىء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد
فيتضح

الموضوع له لو عمموا الفالح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان
له معنا اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن الشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا
وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة
اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم
ان للصلوة معنا حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا
استعمل في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود ومنها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا
اطلقت على الميت لصلوة فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى
العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة
الميت ايضا اذا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالجمهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة
والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل
فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع وقلنا الثمرة في اجراء حكم الحقيقة على
المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة
حتى يظهر المراد منها بالقراين على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية
عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر حقيقة فتردد الامر بين ان يكون المراد
ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء
البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع
في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر
فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق
المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان
ما ذا اراد المراد بالمعاني باذا ان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد بها المستعمل فيه
المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له

حقيقة

حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه ثم ومما حققناه ظهر لك انه لا
منافات بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه
وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد
ما هو القدر المشترك بينهما فقط لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم
ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من الافراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك
بمجرد اطلاق الاسم عليه اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل
حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا
يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن مجرد الاستعمال فلا يوجب
الاستعمال الا التوقف لا انه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا
يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها منها ما وقع عن صاحب المدا
حيث قال في مبحث منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه
وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه
وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك قال بعض فيه ومن اوجب نزح الجميع للفقاع
مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك
ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا
حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في
جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار نزحه فقد ذكروا
في مثل ذلك وجوه ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث
التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا قولهم عليهم السلام الطواف بالبيت صلوة وقد
ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع ايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة المعنى الزائد على المعنى الواحد
وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول

بسبب علاقة حتى يكون مجازا بحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية

او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له

الاول على ما تقدم واما لو كان الاحتمال والترديد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتعددة

الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فنقول وهناك صور عديدة ويعبر منها الاصوليين بتعارض

الاحوال يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر

والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردها من اقسام

وجعلوها قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز خير من الاشتراك لكثرته واوسعيته في

العبارة وكونه افيد لانه لايتوقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته من

الخطاء وعدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يرجح

من كان في المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز ~~فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان الاشتراك~~

والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب والنسخ ومنع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ

يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من

الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل من الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لايتعين المضمر وتعميمه في المشترك

وان الاضمار او جزء هو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك

والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة

وهي ميسرة والاول متعسرة والمجاز فوايده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص

ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة والتخصيص ارجح من

التخصيص والمجاز اذا لم يعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح

من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها و

البسط في تحقيقها وتصحيحها لايسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابدا كون

صاحب المرتبة الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فالمجاز

المتكلم

المتكلم على ما هو احسن وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها

والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قبل الحكماء

منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فبمقتضى الحكمة لا يقتضي ذكر الانقص والاحسن

غالبا بل بما يقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للايجاز مثلا فيعتبر له من يد دخل بها فيقتضيه مقتضى

المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات

مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية التي هو محط نظر الاصولي

ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفسه لاما غلب من غيره من المذكورات في كلام

المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص غلب افراد المجاز في العام لامطلقا واما حصول

الغلبة في غيرها فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا

يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم

الاغلب فالحجية مثل هذا الظن فيدل عليه مثل ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء الحقيقة

القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى

المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقراين المعهودة المعدودة فكذا يكتفي في معرفة ان

ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما ان الاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده

وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل

بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر

من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى

موضع واحد منها وهو ما دل على حليته ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الحال في رواية اسحق ابن

عمار الموثق عن عبد صالح انه قال لا باس بالصلاة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان

فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ

فالنوع كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان مجازيا وان لم يعلم المراد منه

فلا بدّ من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت له اصطلاح بل كان هو اصطلاح
اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد كل
منهما فاتحد فهو وان تعدد فيجري في تحصيل الحقيقة باستعمال امارات القرينة المعينة للمراد ثم يحمل على مقتضا
من الترجيح ام التوقف وجد كلا هما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية
والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل تقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت
الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين
التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا فقهيا كان
ام عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان
المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها
من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعماله
فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد الوجهين وكان
استعماله فيها بالقرينة وتظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بدّ
من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال لكل من الطرفين بحجج واهية
واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيه والحكم هنا بالاستقراء وقد يستدل
بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة
الحقيقة وهذا الاستدلال لا يتم الا بعد احراز ان التبادر بحيث لا يحتاج الى البيان او من الظاهر المعتبر من التبادر المعنى من
اللفظ عند المحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى
في نفسه مقترنا باحد الازمنة الثلاثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم فيما
وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل عرف المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم
وكونه لاجل او بغير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع
الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة

واما

واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم و
الحج والركوع والسجود ونحو ذلك صار حقيقة في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني
قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصول ما فيها او غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين
ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك
فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري فيتبع ولا يقلد
ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني
وعليه فلا يظهر ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر قبل حصول الكثرة فيمكن الكثرة الداعية الى ان استغنى عن القرينة
فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة
ويمكن ارادة المعاني اللغوية والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا قريب مما يرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وينبغي تامل
لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل
تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة
مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو مطلق الغسل
وهكذا فلا نقل عنه ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا كالاخرس ولم يكن
كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب في الماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في مكان جريان اصل العدم
في اثبات الاجزاء والشروط وعدمه وسيأتي ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع
واما موضوعات الاحكام فان كانت من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما
وكل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهيات العبادات كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان
من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما مثل الفاظ
فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يثبت كونها منقولة لان غاية الامر ان يقال انها مما ثبت عنده من الشرايط فان قلنا
بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واصالتها فيمسى العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في
حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الا

عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفى فى ذلك عدم العلم بعدم الاتيان بالماهية واما على القول
بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوى ولاانما جزئية والباقى امور خارجية عنه يمكن نفى ماشك فى
ثبوته من الشرايط الخارجية باصل العدم كالمعاملات واما بناء وقع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية وعدمها بان يق ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح لان الصلوة اسم
لذلك المركب وكذا الوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين واما على القول بعدمها فبعد وجود
القرينة الصارفة عن اللغوى لابد ان يحمل على الشرعى لكونه اشهر مجازاته واشيعها وهو غريب لما عرفت
من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافى والبناء
على المشهور من كون تلك العبادات ماهية محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا
فى كون الشئ جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لابد من الاتيان بما يوجب اليقين
بحصول المهية فى الخارج فيه خلاف ولابد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات وهى انهم اختلفوا
فى كون العبادات اسامى للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فيها بل يكفى فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومجرد استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع
فى الحقيقة انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة فى هذا النزاع
يظهر فيما نعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق المهية عليها او لابد من العلم با
~~[illegible]~~ مع الشك فى مدخلية الشئ فى تلك المهية جزءا
كان او شرطا لا يمكن بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الاول فنشك فى الصحة فى الجزء والشرط
وان الاول مفر على القول الثانى ايضا فلعله مبنى على ان المركب ينتفى بانتفاء الاجزاء فكيف يقال بصدق
الاسم على الثانى مع الشك فى جزئية شئ اخل به وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا
يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم عليه فى المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفى
بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب فى ان الماهيات المحدثة
امور مخترعة من الشّ ولا شك ان ما احدثه الشّ متصف بالصحة بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه

(هامش: نسخة والاصل)
(هامش: وما يظهر من كلام بعضهم من الفرق بين [illegible])

الشّ

الشّ يكون موجبا للامتثال الى الامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا فى هذا الاختلاف بوجهين
احدهما ان يقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات او استعمل فيها بالمناسبة فهو يريد تلك المهية على الوجه الصحيح
بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر مستفاد من الارادة ولكنه لما كان المهية على الوجه الصحيح عبارة
عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط وخارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية الشرايط م
مع ملاحظة اجتماعها قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها للشرايط
الصحيحة فاختلفوا فى ان الالفاظ هل هى موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها
اسامى للصحيحة انها اسامى للمهية المجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث
هى ومراد من يقول بانها اسامى للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هى القابلة للصحة الزايدة على
هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة
للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثانى
يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط فح يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك
فى شرطية شئ لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامى للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلابد من العلم
بحصول الموضوع له فى امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرايط الصحة واما على القول الاخر
اعنى وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد
الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يقال ان الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط معناه الشك فى تحقق
الشرايط المعلومة الشرطية لا الشك فى ان لهذا الشئ شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثانى مع قطع
النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص فى اجزاء المركب قد لا يوجب
سلب الاسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا فى انسان المقطوع الاذن والاصبع فالصلوة اذا كانت فى الاصل موضوعة
للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص فى بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم
من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذى لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا فلك
لا تسلم كون الناقص مامورا به ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشّ لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر

الثمرة ح فيما لو نذر احد ان يعطى شيئا من رأه يصلى فرأى من صلى و نقص طمأنينته فى احد سجدتين

مثلا او لم يقرء السورة فى احد الركعتين النذر و بذلك يبرء لكون لا يستلزم تلك الصلوة مطلوبة للشارع واما

مأمورا بها فتكون مصداق الاسم معنى و كونها مأمورا و مطلوبا للشارع يحصل به الامتثال معنى انى اقول

لا بد فى الامتثال [illegible] الاشتغال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا و يتفاوت

الاحكام بالنسبة الى الامرين و يظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة ح بمجرد صدق الاسم

فيما لو حصل فى شك جزئيته شئ للصلوة و لو يعلم فساد ها بتعين لقول بكونها اسما للاعم ثم المقصود

و على القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا لعدم معلومية تمامية

الاجزاء ح و جامعيته لشرايط الصحة من الجهتية التى قدمنا ها وغيرها من سائر شرايط الصحة

ثم ان الاظهر عندى هو كونها اسامى للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار و يدل عليه عدم صحة

السلب عما لم يعلم فساده و صحته بل اكثر ها مما علم فساده ايضا و يتبادر الاعم والمشترك منها و يلزم على

القول بكونها اسامى للصحيحة لزوم القول بالف ماهية للصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر

شئ و للحاضر شئ اخر و للحافظ شئ و للناسى شئ اخر و للشاك والمتوهم و الفصيح والمريض والمجنون و

والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسى فى جزئيات مسائل النسيان والشك فى جزئيات مسائله و هكذا

الى غير ذلك و اما على القول بكونها اسماء للاعم فلا يلزم شئ من ذلك لان هذه الاحكام مختلفة يرد على

ماهية واحدة مع ان الصلوة شئ والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة اشياء اخر و كذلك

القصد للصلوة بالتلبيس بها نعلم ان لكل شئ منها اسما اخر ولا دخل لاشتراط شئ بشئ اعتباره

فى التسمية به و مما يؤيد كونها اسامى للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هى ما يبطل الصلوة

بزيادتها و نقصانها عمدا او سهوا فلا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا و لا ريب فى كونه

منهيا عنه و مع ذلك يعد ركوعا لا يقال ان هذا صورة الركوع لا الركوع الحقيقى وان لم يكن صحيحا لانه

الحقيقى للصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شئ من الارض بتمام وضع اليد على الركبة بحيث يحسب للناظر

انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد والاطلاق الاسم فى عرف المتشرعة حقيقة

و هو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة و احتج ايضا بالتبادر و صحة السلب عن العادى

عن الشرائط و كون الاصل فى مثل قوله لا صلوة الا بطهور الاستعمال على نفى الحقيقة لانه المعنى الحقيقى لولا

منع و لعل المتنفى لذلك انما غفل من جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد و هذا فاسد لعدم انحصار

محل النزاع فى الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة و ذلك لا يستلزم وضعها لها فاما قوله عليه السلام

لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه فى خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله

لا عمل الا بالنية ولا نكاح الا بولى ولا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد و غير ذلك فان الفرد المسلم فاما

الحقيقة انما هو فى مثل لا رجل فى الدار و اما مثل هذه الهيئات التركيبية التى تشتمل على موجود فيها فى الجملة

من ماد ليس المراد بها الا نفى صفة من صفاتها و لا يمكن دعوى ظهور الحقيقة فيها و فيما نحن فيه

هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والقيام و نحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف و هو كونها اسما

للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفى الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها فهو لا يخرج بل و مع الشك فى حصول

شرط من شروطها هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه فى العرف و لذلك يحملها العلماء

التناول فى مباحث المجمل والمبين و لم يحملوا الارادة نفى الحقيقة و الذات الا على تقدير هذا القول السخيف

و ذلك ليس ~~مما ستدل له العلماء و يبين التناول فى مباحث~~ لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه

بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامى للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة

التى هى الموضوع له للكلمة لا انهم قالوا بان حملها على نفى الذات ح يمكن فح نقول حمل هذه العبارة على نفى الذات

مع كونها ظاهرة فى نفى صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيح و الا فهى متناقضة ببيان

نظائرها مثل قوله عم لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب

مقتضى الحقيقة التى هى ففى ذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضى ذلك

خرجنا عن مقتضاها فى غيرها بالدليل بقى الباقى فيه فالقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور مما كان

الفعل المنفى بعد قاطع خارج عن سياق النظاير و باق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف

فان هذه فى جنب الباقى ليست الا كشعرة سوداء فى بقرة بيضاء و لذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول

موضوعة م

فى ذلك المبحث لاثبات نفى الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها للصحيحة من العبادات والانتظار مضاف ان كون هذه مسابقة بسياق التطابق من الادلة على كون العبادات اسامى للاعم على الاول فهو على ذلك اقدم ما ارادة المستدل وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التى لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيح كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفى كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لما كان جامع جميع الشرايط انا عرفت هذا والله اعلم

ثم اعلم ان الشهيد ره قال فى القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضى فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعيا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم فى الصلوة او دخل فى الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا ولكن ان يراد وره انه اكتفى بمسمى الصلوة الصحة فى الحنث يعنى لو حلف على ترك الصلوة مثلا فى مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله الا الحج لو المضى ان كلامهم فى الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا للشارع الا فى الحج فانه يجب المضى فى فاسده لا فى مطلق التسمية والاصطلاح ولولا غرض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا للجواز اكل ذبيحته بعد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ره ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقى فلا ريب ان الاطلاق الصلوة مثلا على الفاسد واستعمالها فيه فى كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقى فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضى لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان الاطلاق الحقيقى فى المعنى على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية فى كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار وللتنبيه الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكلينى فى الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابى جعفر ع قال بنى الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشىء كما نودى بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه فان الظاهر والاصح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامى للاعم وذلك لا ينافى كون الطرف فى نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء فى التسمية بالاعم كما سنشير مران التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما يدل قوله ع دعى الصلوة ايام اقرائك فان ضرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون فى ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهى وليس المعنى ان الصلوة التى لا تكون فى حال الحيض اتركها فى حال الحيض بل معناه اتركى الصلوة فى الصلوة فى حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وتبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التى هى جامعة لجميع الشرايط ولكونها فى غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها فى هذه الايام والمفروض ان كونها فى غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها

فيها واما على القول بكونها اسماً للاعم فلا يرد شي من ذلك فيصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر
عن كونها في هذه الايام وبما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعية ولا صوما مع
الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظ من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه او
قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة ونقتدوا من عدم
الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسماً للاعم ايض
يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر احد ان يعطي مصلياً شيئا فلا يبر نذره باعطائه لمن علم
فساد صلوته وتظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او
من جهة نفس الحكم للاختلاف والحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار
الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر
بيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم
على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظ ان ذلك ايض لكون البيع اسماً للاعم وسنشير الى جريان
الخلاف في المعاملات ايض ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك
الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم
من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد
وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق على مفروضهم بالصحيحة وبعد
تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصحيحة لولا اليمين
لا الصحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان
قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايض ومما يؤيده ايض انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة
ان نفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان نعطيه شيئا لاجل النذر اذ لم يعلم مذهبه وصحة صلوته
في نفس الامر فان حمل احوال المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك الحمل فعل المسلم على الصحيح
عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاداء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صلى صلوة
بفعل جميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع وضوء

وهو

وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك قد يكون الصالح رايا او راي مجتهد الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء
الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكل ملاحظة غيره من الا
ختلافات في الاجزاء وساير الشرايط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في
المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه الفحصات والتدقيقات
ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعل لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون
في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او
ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يتم الا
فيما يعتقده باطلا مثل لو ترك الامام السورة او نحو ذلك ومهما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته
لانه انتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس
هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح له الاقتداء حتى يعلم
انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول يستفاد منه
ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايض وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك
بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله وساير العقود على ماهية لا المهيات الجعلية ايض
الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود وهو
كذلك قال المحقق ره في يع في كتاب الايمان الاطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع
الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا لو غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من
العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى الذهن
عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع
اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره
باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة بين الصحيح وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن
حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظ والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ
حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشهيد ره من دعوى التبادر فان اراد

ماذكرنا فلا ينفع ان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة

الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظايره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لاننكر كونها حقيقة

انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبت واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان

اراد التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق اللفظ بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من

التقسيم هو تقسيم المعنى والمفهوم لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون

الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يباعد كلامه اولا الكلام

والثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه

الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران

المحتمل وضعه للمجموع وللكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع

وعلى ما ذكره ره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان

يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرنا في توجيه كلامه ومن ظهر من

ارادة الصحيحة في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم

مهية العبادات كنفس الاحكام ولعامة بل الظاهر انه لا اختلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوايل والاواخر ولم نقف على تصريح

بخلاف في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو مبني اما على مسئلة

والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار فقد يتمسك في وجوب صلوة بالاجماع وطريقة الاحتياط

في اثبات اصل الحكم كما تمسك العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك ولهذا استدلالهم بالاصل

في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الا

ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق ممن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به

نبينا من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسدة لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات

وكما انه يمكن ان يقال التكليف بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك سائر

الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة

يوجب تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب الدليل على العدم

فيصير الاصل

فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت البراءة فمثله موجود في الاحكام ايضا فاشتغال الذمة

بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع

ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا نحن نعلم

جزما ان لغسل الجمعة من الشرع ولا نعلم بعد البحث والفحص وعدم وجدان دليل الوجوب نقول الاصل

عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا بعد

استنباط امور متعددة وثبوت حكم بينها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نرجع

الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك

في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا

من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود

وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو

ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب بدليل اخر

الندب فحينئذ يجوز لنا التمسك باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من

مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت لم يحصل اليقين قلنا هذا بمثله

في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا

بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان

ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم

مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر فالحاصل انا اذا بنينا

على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادة هذا مع ان لنا ان نقول

في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب

الصلوة ونحوها فنستنتج عدم الفرق بينهما وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة اصل العدم وقدم

مما امكن ذكرنا لاثبات ماهية العبادة بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل الظن لنا من جهة اخبار ان

مثل

معارض ثم تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل

هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ثم ندعه وان ادعاه احد من العلماء فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر وشرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتماله على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو كان الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في الصلاة الاخفاتية وبطلان الصلاة بتعمد اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفها وتدارك الركوع فيما بعدها وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسألة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا كان الماهية هي على وفق ما اختاره دليل خصمه سواء صح بذلك التسليم فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذ ظهر له بطلان دليل المخالف وعدوله عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف الخاص دون سائر المخالفين وذلك لا يثبت الماهية مع ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم فيصير الاجماع في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى وبعد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع يحصل بتكرير الصلوة فيصلي [illegible] وما له هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا ثبت العمل بالاستصحاب حجة في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه ان المحقق في محله كما سيجيء انشاء الله حجية الاستصحاب [illegible] المراد من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم الشرعي مثل ان يقال ان المذي مبني ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة واستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون

المذي

المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز [illegible] في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي ثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لا شيء في الرجحان فينفى نفي الوجوب ويتعين نفس الاستحباب مستفادا من الاستصحاب [illegible] اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذه الاستصحاب الا بالاتيان المكلف به في الذمة وهو مرجح لاستصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان شغل الذمة اليقيني مقتضي لليقين بالبراءة [illegible] اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقيني كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابقة لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا واما على القول بكونها اسامي للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفى الشرط المحتمل بالاصل واما انما قلنا انه لو كان الحيثية والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم لان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو نفس الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت ح وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير محي صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة تماما كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة الشرعية انما هو

فى المعنى المحدث الذى ابدعه الشارع فى مقابل المعنى اللغوى ويكفى فى تصور ارادة ذلك المعنى دون اللغوى
او معنى اخر التصور فى الجملة ولا يلزم فى ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرايط وما ذكره
من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعانى بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون
تصور الكنه شرطا فى كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له فى اثبات ما هو بصدده واما
ثانيا فنقول اذا بيّنا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا
مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتمييزها من بين ما هو من صنفه من
المخترعات مثل ان يتبين المعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او
المشروط بالقيام فيرجع الى عرف المتشرعة ويثبت به مراد الشارع والثانى ان بعد بيان ان المراد
ايهما قد يقع الاشكال فى كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات
الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك فى ان الصلوة المذكورة انما كان بحيث وقع بينهما
فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقى لها ام لا نظير ما تقدم فى مادة الغسل فى مسئلة عدم
السلب والذى يناسب ما نحن فيه هو المقام الثانى لا المقام الاول فلو تبادر ذات الركوع والسجود
من لفظ الصلوة وتبادر المثبت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين فى الفاظ العبادات
اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هى عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هى الصحيحة فكذلك عند
المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتناء
بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر فى الحقيقة وان الحكم بها عقلا والمتبادر هو العرف خرج
ما ثبت فساده بالدليل وبقى ما شك فى فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية
شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست
بشرعية فالتسمية بطريق شرعية فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة فان الشارع ايضا
من اهل العرف فالمسمى وان كانت من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع طريق لكن التسمية
هو الطريق العرفى فانهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك الا انى انهم استشكلوا

فالمعنى

فالمعنى اللغوى للغسل فقيل يدخل فيه العصر فى الثياب وقيل يدخل فى مهية اخراج الماء منه وقيل بحصل
بماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا بعضهم فرق بين مهية الماء والغسل وبحو ذلك فكما يوجد فى الفاظ
المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يوجد فى الفاظ العبادات عند المتشرعة
سواء قلنا بانها اسامى للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود
والقراءة والقيام والتشهد والتسليم مع كونها مصاحبة للطهارة عن الحدث والخبث وحصل الشك فى
ان الماهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلى فى مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير نفى
اشتراط الدلك فى غسل الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هى ذات التكبير والقيام
والفاتحة والركوع والسجود وشككنا فى كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفى كون السورة
ايضا جزء لها ام لا وهل هو شرط لشرط اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شىء اخر فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن
اجراء الاصل ويجب براءة الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير مخفى فيه ثم ان الفرق بين الشك فى الجزء
والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه فى المقدمة ايضا مع تحديد الشرط
والجزء فى غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وهو
جيد بان الشرط ايضا قد يكون داخلا فى الماهية فان قلنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط فى صحة
الركوع فى قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم فى حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة
فى القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الحاصل من تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا تنبيه
يمكن ان يقال ما ذكرنا فى هذا المقام من باب التأييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة هى التكبير
والقيام والركوع والسجود ويكفى فى تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزايد على الماهية وغيرها
من الواجبات فشرايط وزوايد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء فى الاركان وجعل الركن فى كل
من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفى المركب وجعل باقى الواجبات احكاما اخر فلينا تنبيه
الاقل قد ذكرنا ان تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما صح لحمله على الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه
لهذا المعنى الذى احدثه هكذا انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة

هذا المعنى اما فيما لو يختص به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف
عرف الخاص الذى لا يختص به بل يوافقه طايفة من قومه مع عرف طايفة اخرى منهم كالفظ الرطل الذى
اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة ومع كونه من كان
من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوى والمروى عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القراين
الخارجية ومع عدمها التوقف الثانى اذا اطلق الشارع لفظا على شئ مجازا مثل قوله نعم الطواف بالبيت
صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة فى الحكم الشرعى وفيه وجوه
القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما
فى الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالحكم العموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه
اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل الظهر فى العموم لصحة الاستثناء مطلقا الثالث اختلفوا فى جواز ارادة
الاكثر من معنى من معانى المشترك فى اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات
الاولى ان المشترك حقيقة فى كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له
اى فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه فى اصطلاح وقع به التخاطب وقيد الاستعمال مبنى على اعتبار
الاستعمال فى الحقيقة والقيد الثانى لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما
هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين فى كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه
لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشاء من جهة تعدد الوضع فالقرينة فى المشترك انما هى لاجل
تعيين احد المعانى المدلول عليه لا اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة
اجمالا لكنها غير معينة حتى ينضم القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من القرينة ان المعنى الحقيقى غير
مراد فيتوقف فى المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شئ لا اجمالا ولا تفصيلا
وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة
واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين
كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكى بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال

بسبب

بسبب تعدد الوضع واما قيد الاولى فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له فى اصطلاح اخر فاستعمال
الفعل فى مطلق الحدث فى اصطلاح النحوى ليس بحقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له فى الجملة وقد يستغنى
عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه فما قال الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعنى ما ليس بتثنية وجمع اذا
وضع لمعنى كلى او جزئى حقيقى فمقتضى الحكمة فى الوضع ان يكون المعنى مرادا فى الدلالة عليه بذلك اللفظ
منفردا وتوضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان فى دلالة اللفظ
الموضوع بازاء معنى كلى او جزئى مدخلية لشئ اخر كان لمعنى شريك اخر فى ارادة الواضع عليه
بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك هو تمام الموضوع له فلا بد من التنبيه عليه لا اقول ان
الواضع يصرح بانى واضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شئ اخر وبشرط الوحدة
ولا يجب ان يكون ان ينوى ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد لا بشرط ولا بشرط عدم الانفراد
الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقى للمفرد هو
المعنى فى حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو
المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الاكثر والموضوع له كليا
بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحيثيتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه
مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعنى مع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له
وليس الا المعنى فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا بشرط عدم الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك فى
تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول انى وضعت هذا الاسم له لا بشرط ان يراد
وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذه الاطلاقات والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا للموضوع له
والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقى توقيفى
لا يجوز التعدى فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له
للفظ فلا رخصة لنا فى استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا فى المعنى فى حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة
المجاز مثل الحقيقة فى انه لا يجوز التعدى عما حصل الرخصة من العرب فى نوعه فان الحقيقة كما

وفى حال الانفراد

وذات المعنى فى الصورتين هو الموجود فى الخارج
الذى هو الموضوع له فلا جزئية حقيقى
وان كان قد يكون المرضى له

انها موضوعة بوضع شخصى فالمجاز موضوع بوضع نوعى ولابد من ملاحظة الوضع النوعى ايضا وان الرخصة
فى اى نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب فى كل واحد من الاستعمالات الجزئية انما حصل
الرخصة فى كليها وهذه الرخصة ليست بنقل من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته
الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات فى ضمن اى فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون
من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة فى الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات
فى جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة فى المجاز او فى نوع من انواع جنس
منها ولم يوجد فى صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذى يجد الرخصة من
انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم يطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل فى بعضها بسبب
استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا فى جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام فى النوع من الجنس مثلا انا
اذا راينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل لكنا قد وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقى خارجى
وكان الجزء مما له قوام فى تحقق الكل كالرقبة فى الانسان والعين فى الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال
ساير الاجزاء فى المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء فى المركبات الاعتبارية وكذا وجدنا انهم يستعملون
اللفظ الموضوع للكل فى الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع فى الانامل فى قوله تعالى يجعلون
اصابعهم فى اذانهم واليد فى الاصابع الى نصف الكف فى اية السرقة والى المرفق فى اية الوضوء والى
لقاط
الذند فى اية التيمم فلا يجوز القياس فى غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الا
الموضوعة للمعانى الحقيقية فى المعانى المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعنى لا يريد فى
استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانية غالبا ولم يحصل لنا العلم
بترخيصهم فى استعمال اللفظ فى المجازين وعدم العلم بالرخصة كاف فى عدم جواز الاستعمال فان جواز
الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الا ان المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او
الافراد من ماهية الشيئان او الاشياء المتفقات فى الاسم فيكون حقيقة فى ذلك فان التبادر علامة
الحقيقة وعدم تبادر الغير من علايم المجاز فان شئت اخبر نفسك فى مثل رايت سكين او سكينين فانه

يتبادر منه رجلان مسمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بالمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى و
يجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ فى التثنية والجمع لزم الاشتراك فى مثل
العينين اذا اوجدنا استعماله حقيقة فى الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم قرينة
اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكفى الاحتياج الى القراين الخامس
المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفى افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر المجرد
عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة فى الماهية لا بشرط شئ واذا لحقه تنوين يراد
به فرد من افراد تلك الماهية والماهية غير معين واذا لحقه الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من
تلك الماهية غير معين واذا لحقه الف واللام فاما ان يشار بهما الى الفرد او لا فالثانى يراد به تعريف
الجنس وتعيينه فالاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهنى وهو فى
معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجى او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا
فاعلم ان دخول حرف النفى على النكرة لا يفيد الا نفى افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك
حقيقة فى كل واحد من المعانى منفردا منفردا فلا شئ يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخل عليه حرف النفى
اذا تمهد هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك فى اكثر من معنى يتصور على وجوه منها الاستعمال
فى جميع المعانى من حيث المجموع ومنها استعماله فى كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها
مناط الحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعى والافرادى ومنها استعماله فى معنى مجازى عام يشمل
جميع المعانى وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف فى جواز الاخير
واما الاول فالظاهر انه لا اشكال كما لا اشكال فى عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال
اللفظ الموضوع للجزء فى الكل بكون الجزء مما ينتفى الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب
حقيقى كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثانى فهو محل النزاع فقيل
فيه اقوال ثالثها الجواز فى التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز فى النفى دون الاثبات ثم اختلف
المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا فى المفرد وحقيقة فى التثنية والجمع والاظهر عندى عدم الجواز مطلقا

اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد
والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد والعدول عنه ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة
واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من
الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما
ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في
الموضوع له وقد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء موضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا
في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى
سبعين حقيقة وهو اجنبي جدا بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع فلما عرفت
في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من الماهية لا في الشيئين المتفقين
في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز
خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية
والجمع انما يرجع الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا ينبئان
فيه الحال في شيء من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اردت منهما
الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين

منها اعني استعمال الحقيقة الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر — وفي الاستعمال الآخر لا يمكن ارادة كل واحد
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين فيكون كليا له افراد فيشار — بان يكون مجازا مرسلا من باب صح
بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع
فيه ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامة ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او
التعدد بل التثنية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد به الاثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع
مشتملة بوضع على حدة فيمكن القول بالتجوز في هذا اللفظ بالجمعية فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفرد
من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى
بهذا الاسم بل لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما متشابهين فردين من ماهية
معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم
يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك
لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الاختلاف الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا انما يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي
فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في محل النزاع
غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل
مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو الاولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح
نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم — التخييري
ههنا فردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب
الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي
فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه بارادة — انما يكون
فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري فيه ما سلف الذي
ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعضهم جوز استعمال المشترك
في اكثر من معنى حقيقة في الظاهر مطلقا قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن

فالاجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرائن واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع
الجبهة على الارض ومن غيرهم من غيرهم امر آخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة
الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك او نسلم
ثبوت الحقيقة الشرعية فنريد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من
غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الآية جميع الناس مع ثبوت
الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترنا
والثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال به على ظهورهما في ارادة الجميع
عند التجرد عن القرائن على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها
من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل
واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال الارادة الواحد والاكثر
والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال
ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الوضع في حال الانفراد كما مر في المقدمة واحتج من جوز
في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك
به المانع كما سيجئ واما على كونه مجازا فلاعتبار الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة
جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط
فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان
المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع
لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما المجازية
فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا فالاولى ان يقال لعلاقة

في الاستعمال

والقمر
على نهج
اذ القرينة
كما ان المراد
وان كان لا بد

استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه
ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية
والجمع ان التثنية والجمع يظهر مما مر الآن ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز
بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حتى وجوابه عن
التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد المعنى المثبت لا في المشترك كما
في الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال
في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى الحقيقي هو المتبادر فيلزم التناقض ويكون حكم له ثلثة
معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده
وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة
المعاني مع بقاء كل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع
النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال
على المنع ما ذكرنا فائدة اختلفوا في جواز الاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج
استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات
فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين
والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقائق والمجازات
وحدانية نظرا الى التوقيف مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي
لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل كل جزء من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك
عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة
المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشئ معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع
الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال
بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل

ان التثنية والجمع متعددان فيهما
في التقدير بخلاف المفرد والمعاني في المفرد
حق والجواب ان التثنية والجمع ظاهر
صح

والتوقيف

الوقتة في الاثنان في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي ولا ريب وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة

للمانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا كذا

يمكن بان مرادنا منها هو المانعة عن ارادته منفردا فهي ايضا يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني

ثم الاعجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي بحيث يكون كل منهما موردا

للنفي والاثبات قول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا

للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي

والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يلحقه ان ذلك لا مناقشة لفظية فان

ماله مع الجعل تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء

المعنى الحقيقي على حقيقته ولا ريب انه بعيد وغايته انه استعمال في المفهومين كما مر نظير

ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في البحث السابق والاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما

الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الواحد من الاثنان اذا استعمل

واريد منهما الاثنان غير معلوم لاجتماعهما مع الكل ولا بالذات بل بعد معلوم تمام

الامر انفهامهما بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام وانفهامهما من اللفظ عرفا

كدلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة

من اللفظ كدلالة الآيتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن

وليس معنى الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا الا الاستعمال فيما يستتبعه ويلزمه تبعا كما لا يخفى

وقد يعترض بان النزاع المهم في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع

له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير موضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن

ارادة الموضوع له لصحة الارادة ويسمى ذلك الاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي

لا الحقيقي والمجازي وفات الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له فلم يثبت عدم

جواز الاستعمال بالالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب

عن ذلك اما اولا فيما قيل انه لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع

لدم اللفظ

له من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة اما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى

المجازي فلا اذ لا يتحقق استعمال اللفظ في غير ما وضع له فلا يصح فرض المتعرض اذ اللفظ المستعمل

في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني

في شرح المفتاح واما ثانيا فبانا نجعل البحث فيما يتحقق فيه وقامت القرينة المانعة فلا

يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع

عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او مجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع

في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات فيما لم يمكن اصلا وان

اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية

فتامل وقد يعترض بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة

بعينه لا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى

الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا

الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجازية الا انه ليس انما هو

من باب دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح هو وغيره في حواشي المعالم وقال انه هو

المراد في المتنازع فيه ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة

على حدة بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكل الافرادي وليس هنا ارادتان متضمنتان فيعود

المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو وجد ان اريد بالبداية ارادة هذا على حدة

كما هو الحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال لا يتعدد فهو ظاهر كلام علماء البيان ان المجاز

يلزمه ولو قد ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي في الاستعمال

واحد وانما لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة ولم يجمع من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة

الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر

الجواب عما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وذلك من قال

بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين ففي كل واحد من الاستعمالين

حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال اعم وفيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ
موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط
قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا بمعنى ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده
فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم
ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا ... ثانيا تنتقل للمعنيين حتى يكون من
باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل المجاز واضح مما فصل
بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة
لمكان المانع مستظهر بين المجاز معاند الحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة
اعتبار الوحدة وان ارادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد فيجيز المجاز لان المعنى الحقيقي
ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة اللازمة للمجاز لا تعانيه فيه مع ان ذلك يستلزم
عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجاز انما حصلت باسقاطه مع
اسقاطه بمجرد ارادة صحة المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة
المعنى المجازي الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها بما نحن فيه فان
المفروض وجود قامة قرينة على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا
فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون ... اوضاع الحقائق
والمجازات وحدانية فالامر واضح. المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ ... ما ... وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهم
بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او ... قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه
جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بالمبدأ المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاق
عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم
ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ... في دعوى الاجماع
وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه

المبدأ

المبدأ يعني اطلاق اللفظ المشتق في ارادة ما حصل له المبدأ الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول
النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وتحرير ... ارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق
ينقل المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه من ... وبه يظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما
... فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا
كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ويظهر لك
جواز اجراء هذه التعريف فيما تلبس بعد بالمبدأ ايضا فتامل وهناك ... اقوال
احدها انه مستعمل المشتق المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه وثانيها استعماله
فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدث
والبقاء وعدمه والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما
المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز
مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة
وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها حدثت بعد الاجماع كل واحد من الطرفين في مقام
التحرز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كا
لتكلم والاخبار والاول دون غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا
فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى وفرقوا بين ما طرئ الوجودي على محل سواء
ناقض الضد الاول او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل
بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني دون الاول الاول
كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول ... وهو التلبس بالمبدأ وهو علامة
المجاز الثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما
انقضى عنه لزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل
في المعنى الاخير من الثلاثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال والاستعمال العام
في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز في الاستعمال

ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة
في ذلك المعنى العام لبعض لم يلزم الاشتراك فيما بقاء ينادى ببطلان ذلك ان المشتق لكونه
حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه
في الحال وفي الاستقبال ... ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه
اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فبعدم عنه مفهوم الابيض جزما والا لزم اجتماع
المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حينئذ مع انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع
له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد المثبت من بقاء المبدأ هو المعنى العام
والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات
المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق
النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة
بل هو اعم من الجميع قلنا نمنع دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان
الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد
الازمنة الثلثة ليخرج الاسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين
ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل
فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل بالوضع انما هو بسبب الوضع ومرادهم
في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي
الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فهو مقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية
ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي التبادر من جهته ... انما هو الحال
ثم فان ذلك ليس لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكر فالمتبادر هو التلبس والحاصل
ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب
عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا هنا بالنسبة اعم من الجزئية الفرعية او اللازمة للنسبة
الحقيقية فان قولنا رايت ماء صافيا متضمن النسبة الجزئية ويستلزم الاخبار عن الماء

بالصفاء

بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه
في زمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كذا في الحال وقد يكون
في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتهيت عبد الرحمن وما
اشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمرا ... القائلين بكونه حقيقة
ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق
وبقي البواقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سابقا وقد استدل بعضهم بجعل
الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من انه خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة
وفيه مع انه راجع الى الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع
فدعوى صحة شرطية بقاء المبدأ من المصادر السيالة امتناعه فيها الا تنقضي شيئا فشيئا
فهو قبل حصول الجزء الاخير يتحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف
يحكم بانه من يتكلم ... وهو مشتغل به ولو يعرف منه انه متكلم وان لا يضر السكوت القليل
بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان ... اشتراط البقاء في الحال
دون التلبس انه لو كان شرطا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم او الاهتدي
في حال النوم وان لم يكن حاصلا في المبدأ بكثرة وجه من خص الاشتراط بما طرء على المحل
ضد وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار نوم
السابق والحموضة السابقة حقيقة فهو خلاف الاجماع وليس يلزم ان يكون كاسب
الصلاة كذا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة
والحق المنع لغة وعرفا ايضا وجه من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط
في المحكوم عليه يلزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا وسارقا حال الاستدلال
بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات
وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول

الالهيته اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه
بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام السابق او ما هو
اعم منه ليشمل ايضا الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد
بالحال الدلو بيته محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما
ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما
عليه فلو جعلنا حقيقة في القدر المشترك ايضا لزم الاشتراك والمجاز الاولى منه وكونه
محكوما عليه [illegible] قرينة المجاز مع ان
الاستدلال بها على من تلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا من قبيل الاستدلال بالخطابات
الشفاهية فان تلك الخطابات لا يثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل
خارج كالاجماع وغيره واما ما حققنا موضوع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم
اعتبار حال النطق في المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء تلبس حال النطق
او قبله او بعده فلا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم
ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة تتمة ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة
فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة
كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظة محتمل الحال والملكة
والحرفة كالكاتب والقاري والمعلم والمتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي
يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون
قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين
بعض مع ارادة العود فغير مضر ويصدق على من لم يلبس ومن اعرض وقصد العود في العرف
انه متلبس بالمبدأ فيهما وان طرأ الضد الوجودي لاصل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال
فالتلبس فيها يختلف في العرف واما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه
واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة فالمعتبر بقاء نفس

الصفات وقد اختلط على بعض المتأخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال
ان الاطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون
عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا
عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي ولا لانهم يطلقون المشتقات
على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم ونحوها ولو كان
المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها
موضوعة لهذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغيره ولفظ المعنى
مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذ التحقيق ونقول
ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي الجاهل في موضع الثمرة
منها بعيد لان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يتصور لها [illegible] فلا
يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ الا ان تحصل الشجرة حالة لا تحصل معها الثمرة اصلا
بالتجربة مثل النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال يحتمل المعنيين احدهما
مجرد ذا ثمر مثل اغد البعير والثاني المعنى المعهود الحالي فعليك بالتأمل والتفرقة
في كل موضع يرد عليك الثاني في الاوامر والنواهي وفيه مقاصد الاول في الاوامر
قانون الامر على ما ذكره الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار
العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي من كان
له تفوق يوجب طاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه
مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك
والاستعمال اعم من الحقيقة وظني انه من يقول بان الامر على التركيب المذكور حقيقة
في الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول ولا ابعد ان يقول به لتناسب تعريفه نفسه
الاصطلاحي معناه العرفي فالاستعلاء ظاهر في الالتزام اذ لا معنى لاظهارها بالعلو في المتزوج
وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر وللايات والاخبار منها [illegible] الذي

في الظنون عن امره وما منعك الا تسجد اذ امرتك لم تبكي ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وقوله ع لبريره بعد قولها اتأمرني يا رسول الله صلعم حيث طلب منها مراجعتها الى زوجها قال
لا بل انما انا شافع فكلما اشتكونه اوصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب
لان كون المشتقات من هذا لمبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء انهم كما قيل في الوجوب
ماخوذ في مفهوم الامر في التعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن
يقول بعدم افادتها الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول
بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء
في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واضعف من قال بعدم
افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة
فيهما اذ لو اريد الامر الحقيقي ينقسم ممنوع مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم
الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان
المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجدي
نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشئ ولكن لا على سبيل الاستعلاء فلا بد ان يميز بين افهام طلبه
بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر
لك ان الطلب اذا كان مما اشتق من اصل الامر كقوله امرك بكذا وانت مامور بكذا
ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو فيه حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير المشتق من لفظ
الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته وروينك واخواته وهو
الذي جعله الاصوليون اصلا عليحدة ومحل نزاع برأسه فقد اختلفوا في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب
وينبغي ان يعلم ان صوراحديها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم
الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازما مخالفة السافل للعالي اذا طلب
بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب
اللذين هما لازم مخالفة السافل المتعلق حين الالزام والحتم حتى يحكم بثبوتهما

فيكون

فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل
والقرينة هل يفيد الالزام والحتم كالامثلة التي لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال
المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة
حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنه هل يفهم من العالي المستعلي تاركه اللوم والعقاب
ام لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ويرجع
الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب
على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت
من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم والالزام وقد يكون
بغير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب
من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب منفي
في السؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك
لما عرفت ثم تنبيه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول ان السؤال
ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثم يحصل بالترك بخصوص المقام
دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب
اللغوي وبقرينة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب
ثم يمكن التفرقة بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة
على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لنفسه
في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة
فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك
اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل
النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلايم الجواب المذكور عن
دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم ام لا

الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الاثم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في صورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة وان لم يساعد ها تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ امر وايضا والكلام فيه الكلام في صيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل ~~يجري في لفظ~~ مجازا وحقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي فائدة اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة بل الاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا نخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب عندنا امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل بالاجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا السيد اذا قال لعبده افعل كذا ثم لم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء بالترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مندفع بانه لا يتصور في ذلك قبح الالتزام بتأخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وتسجيه ثم وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه والاعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب وطلبهم غير ظاهر

والحاصل

والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا نم من استعماله الصيغة في الندب فقط بدون قرينة في اللفظ وهذا يستدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الندب والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الاصل لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي لينتقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على سبيل البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع بالمنع الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو يستلزم العموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على الوجوب بالامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الاسم انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا نعم فعليه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي الطلب بالقول على سبيل الاستعلاء او الطلب بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في تعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يبقى استلزام الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجري في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا يعلي هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى غلط فما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكونه الامر حقيقة

في الوجوب لا يستلزم كون الفعل حقيقة فيه ولذلك انزه والبحث في كل واحد منهما فما اخترناه
من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة للامر اجل كونها مصداقا افرد المجيئ
في كل واحد للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا
ومما ينادي بذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم
ع السواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض
ونحوه ليكون متعلقا لكلمة المجاوزة فيدل لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي
دعوى نعم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي
ولا يشترط في ذلك اعتبار التوبيخ كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله تعالى وهو يفيد التوبيخ والتنديد
والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب فهذه الاية ايضا لا تدل الا على اتحاد دلالة الامر على الوجوب بل ظهوره
الا للشارع الا ان يقال ان المراد بقوله تعالى اسجدوا قبل هذا وان المتبادر من التعليل
هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا انه من حيث هو امره تعالى فتدبر وما يتوهم
من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب
لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يتم لو
اتحاد عرفنا مع عرف الملئكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاهل لسان اخرين انما يصح من الحكيم
اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم
في مجازهم وهو ظ وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض هو اقرار
ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير
منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله
ليس على الله بل على ادم ع فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من الخيانة الحاصلة من
والحمية وهذا شيئ ربما يعد من مبتنيا نفسه في عداد المقصرين فافهم ومنها قوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على تركه

الامر منافاة وتكذيبا خلاف الظ وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك
لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا مكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم
واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل احتج من قال بكونها حقيقة في الندب
بما مر في القانون السابق بقوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى المشية يفيد
الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى
يحتمل بعدم كونها حقيقة في الندب الا ما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل
على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير
ما توجه القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوايل القانون مع جوابه ان الحقيقة
الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه
المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين
الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروه ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية
مع ان لزوم المجاز نحو كثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي
من جهة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منهما ونحو
من دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وجه الدلالة على الوجوب منها احتجاج
بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك
والاول ممنوع بان الظ ان استدلالهم من جهة دلالة لغة والاصل عدم
طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وتدل
على ذلك بعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم
ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد
تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا
الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى

مستنبط
تعرف الله سبحانه انتم

في عموم المجاز على المجاز ايضا وهو مجاز شايع لا يشذ وذلك كما توهمه صاحب المعالم ره في حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال ح

فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة عليهم السلام وان
اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بالحكم
ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الآيات والاخبار الا
على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلب بصيغة افعل وما في معناها
مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشباههما
كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان
الطريق منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة
تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي
الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة
ما ذكرنا وكذا جوابها تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من
المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب الامر بمجرد وروده
به منهم عليهم السلام وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا
انما يصح اذا ثبت استعمالهم عليهم السلام في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ونفهم
ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما
هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو او مع الحقيقة ثم لا اذا غلبة المجاز
بحيث يصير وضعا جديدا يصير حقيقة في المعنى الثاني والحق له باثباته فيما نحن فيه مع
انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن
الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى
ان الالفاظ التي ادعوا عدم كونها حقايق شرعية في المعاني استعمالها في المعاني
الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني

اللغوية

اللغوية وهو واضح وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ذلك
الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة عليهم السلام والذي يضر بالاستدلال
المتمسك هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فانهم ثانيا اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام
ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب بكونه حقيقة في الوجوب
او مجازا في الندب والاباحة او للتوقف او تابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال العلة
عروض النهي والا فهي كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه يقينا رفع المنع
السابق للمتبادر بمعنى رجحه في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على
المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي وخلا المقام عن القرينة
المرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها فيقدم المجاز
الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى
هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو
الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي والمجازي مع القرينة على حصول الترجيح
والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افرد
الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع
القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها متفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين
وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ودليل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك
لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه
بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها
بالعقل والعرف والشرع قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه
سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل
قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي
محله وامر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد رفع المانع دالا على الوجوب مضافا

لكن ان المقتضي وهو الادلة الدالة على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة
لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة
فيها على ازيد من ذلك واما ما علم هنا فانه لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة
هذا الامر فالمانع من الدلالة من جهة هذا الامر موجود كما ذكرنا ثم قد قرروا هذا الدليل
على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع
لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه
اليه لان الاباحة ايضا ضده اقول المانع هو قرينة المقام كما بينا وشدة دلالة الادلة
على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم الدلالة عليه في خصوص موضع باعتبار
القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنهما
ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون الكشاف لشيء
اخر يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به
ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا
الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فنقول مثل قول المولى للعبد بعد
نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين
ما نهي عنه بل المحظور خروجه من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور
هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله
تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر الا ان الوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر والنفي و
وجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعل الاية
فيما ذكرنا تفيد على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها
واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى
الدلالة عليه تعين فما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال
ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم

فرق

فرق بينه وبين العرف العام فانه المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب ماهيته وقيل تدل
على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة وبظهر من بعضهم
ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا
عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم الدلالة على عدم التكرار
فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا
وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال
انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول
فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني
فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا ومما ذكرنا من الاحتمالين يظهر من القول بكون ما لم يرد
عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول فعلى هذا
فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة ولا تترتب عليه اذ لا امتثال الا على طلب المهية وان
الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع
محرم لكون الاحكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء
اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة
المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير صفات
الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء
من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد
ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل
عدم ارادة شيء اخر منها فما قيل من ان المادة لم تدل على القيد فالهيئة تدل
عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي مع جامع الطلب كما انه
في النقد ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق

اى الاوقات كما سيجيء على الاتحاد هاوالزوال فجامع كل فعل خلاف تكرار المأمور به وقولهم بانه لولم
يكن التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل الخارج كما توضحه
كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه
دوام الفعل المأمور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزامه دوام الفعل
ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا
يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص
النهي التبعي في ضمن الامر على الدوام وانما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائم وان في وقت ففي
وقت وان اريد من الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي

واحتجاج القايل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بالدخول الدار فدخل مرة مردود بان
ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا
من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والمهية انما هو في الاتيان بالافراد دفعة فقيد
واما لو وجدا فراد متعددة في ان واحد مثلا ان يقول المأمور بالعتق بعتقه عبيده المتعدد
انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة
فاما على القول الثاني فيها فينبني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان
قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج للطاعة بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان
الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في زمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا
يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطلق بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا
ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم يبقى الكلام في قول من يقول بحصول الامتثال
بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب المعالم والتحقيق انه ان اراد
حصول الامتثال بالجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال
عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاول جزما وما يتوهم انه يكون من باب
الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل وان

العينية

العينية فان الحج المكلف به علينا لا يمكن الاتيان الا بفرد فيكون الافراد من باب
مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان به ~~الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب~~
~~المقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان~~ باي فرد يتحقق منه الحج فلا ريب انه
مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى
يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول
عليه بهذا الامر ففيه منع ظ مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه
وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان
مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه نظير من قبل التسبيحة
والثلاث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فنقول على هذا القايل ايضا انه ان كان
يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان
يقول بالندب ففيه انه قول بلا دليل مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرناه من التحقيق
تعرف انه لا يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالمهية في صورة
الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذا يتم ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي
على القول الثاني في المرة وغيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر تنبيه الامر المعلق على شرط
او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بالدلالة على التكرار [illegible]
لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم
فذهب الاكثر الى عدم الدلالة عليه مع فهم العلية ينبغي كون الشرط والوصف علة
فيكون من قبيل المنصوص العلة واليه المقتضي هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم
اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء انشاء الله ان الحق حجيتها فالاقرب الى التفصيل
وتحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا
ينبغي التأمل في تكرار الامر بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا

يفيد التكرار اصلا الا ان يحمل لما على العموم لو في عمارة في كلام الحكيم وكون الشرط لغو اولاه
واما الصفة فهي ايضا لما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله بل فيها
اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا ثم اما
ما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء
كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان كنتم جنبا فاطهروا ونحوهما
واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان
كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والاخبار تكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحتمل
الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو
عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار
فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد
وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا اشبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو
مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية ~~لا~~ قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب
الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه
السيد بل هي لطلب الماهية وايهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين
واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدلال
القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة
ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا
تفيد التوقيت فلم يثبت دلالته على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وابائه
بيان فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما
استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز لا الى وقت معين والاول لازم ان يجوز الى اخر وقت الامكان

وهو مجهول

وهو مجهول وتعين المكلف لعدم التاخير من وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة
على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول
غالبا كساير الواجبات الممتدة بامتداد العمر وتارة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى
بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع
تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور للعمل لتحصيل برائة الذمة وان لم يثبت كونه
مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة ولا تكون تلك المعرفة فيتحصل الامتثال
بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر زمنه
الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمنه الامكان والموقوف على معرفة اخر زمنه
الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم
بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيقتضيها كلام المجيب
تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر زمنه الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة
مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله
ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيظهر اثما فلم يلزم من ذلك فورو لا خروج
الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب يعني عدم تاخير الفعل عن اخر زمنه
منه الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر زمنه
الامكان في اول زمان التكليف بذلك وجوبه نعم وربما يتوهم ان تحصيل البراءة اليقينية
المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني
من الوقت فضلا عن غيره فياثم بالترك وهو مثل ساير الواجبات الموسعة والممتدة
بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به دائما وجوب فوريته فاحتاج
الى دليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه
في الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون
الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء

فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم او الانشائية كانت طالق وهو
هو قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورد بان القياس
غير جار سيما في اللغة ومع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال المعبر عنه
بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي في الحال
العرفي يتحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في آن
الاستفهام وكذا النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المتقررة فيها اذ
الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب
الا ان الحق ان المعلوم من حال هذا المورد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا
لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر فيتعين الثاني والتحقيق ان مطلع المستدل
ان كان انه حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة من المتكلم
حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر
وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد
تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو
مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء ومرفوعيتها كون المشتق حقيقة
في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه
لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن اثبات
المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة
هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما
نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل يثبت
فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت
اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى
الاغلب من احكام الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق

[margin: لصحة اطلاق ... وهو الاقرب الى الافهام]

بينهما

٣٥

بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال قطعا وقد استدل ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم الاية وبقوله تعالى واستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة
المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة
الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت
في الباقي بعدم القول بالفصل [illegible] لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور
به بناء على الاحباط اذ هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال
من ان بعض المستحبات ايضا كذلك ويكون سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه
ان العام مخصص والمطلق مقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام
في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول
الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع
فالحكم بوجوب الفور انما هو للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة واستباق فان
المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال له انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة
~~عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في~~
[illegible] كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير
في الفوري يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما في المرجح في العام الاول
من الاستطاعة انه مسارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الدائن
وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا
يلزم تنوعها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد تسليم ظهور هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا
بل وشرعا ان الايتين لو سلمت ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذا المذكور فهو
ظهور وما ذكرنا من التبادر في الهيئة في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى
منه فيحمل الايتان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في آية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة عند

[margin: فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو موقوف على [illegible] والاعادة [illegible] ولا يتم [illegible] القول بعدم الفصل]

لا سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب بعينه التوبة التي هو مما يجمع عليه فلا يفيد الا فوريتها ما وقلا هو يتلازم المطلوب كما لا يخفى واحتج ايضا بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة ومجئ الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وان الاستعمال اعم من الحقيقة ومبادرة الحمية لا يشترط بنفي غيرها وان الاستفهام يحسن مع القول بالحمية احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا او لذلك لا يدل على انفهام الحمية منفلتة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التعبير في الجواب مع عدم ارتكابه بخلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه انما لا يحسن كما اخترناه وحققناه سابقا او يحسن مجازا ثم ان الفور مع القول به تحديده موقوف الى العرف وهو متفاوت بتفاوت المأمور به ونحوه كالسفر القريب البعيد المحتاج اليه ان لم نقل ان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التأخير في الجملة ثم انه قد اختلف القائلون بكون الامر للفور في فوت التكليف على المكلف من فوت الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه وفرضوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا كلام غير مفيد والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورد بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمأمور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان

للمعين

المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسألة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروه في مسألة تبعية القضاء للاداء وعدمها والاول والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما هو محقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكرناه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ونسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليها او من جهة الدليل على العدم والكلام ان المفروض من الثاني وما يثبت فيه الفور من دليل الخارج من الاول ولذلك ترى ان الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان ومعلقهما على حجية المفهوم المخالف فهو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم

قانون اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء ايجابه في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمها الى الاصلي

والظاهر في صيغة القول بالثاني نفيهما على الفور هو الوجوب اولا لا ما ذكره

في التبع وبغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق على المقيد
ونسبة التاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نقيد الامر
في صدر البحث بالمطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده لكن الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر
واستحقاق الامر العبد التارك للامتثال المعتذر بان الامر المولى لعله كان مشروطا
بشرط لم يلتزم وللاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه
التوقف حتى يظهر من الخارج ودليل الاستعمال الاعم من الحقيقة نعم سيتضح ان الواجب بالنسبة
الى السبب فقال بكونه مط بالنسبة اليه مط لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب
عن السبب وستعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب
هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذا تخرج الشرط والمانع
فان الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من
عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بالذات احتراز عن مقارنة
وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر مقام عند عدم الاول مقامه
فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية
والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام
الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم والى ما يتوقف عليه وضع الشارع وان كان
قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب
لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عادي او عقلي فالسبب الشرعي كالصيغة
بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل
بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل
الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد
في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء ونحو

التمثيل

التمثيل الذي بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونحوه من الشروط والصعود سبب
اذا عرفت ذلك يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه
عن المسبب مط مساو في العلة التامة والجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرح
به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما
مر والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند
اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون
هذا ايض مقدمة للوجود وايض المقدمة اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات
الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب في الاكثر من ثوب عند الاشتباه
القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره
من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى المقدمة غير مقدور شرط وقيد
كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة هنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى
والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما ينازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه
والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة في الافعال التوليدية كلها
مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجب اضافية
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا
بالنسبة الى الاخرى الخامسة قد يعبر عن الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ
وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايض والا لزم التكليف بالمحال وهذا
اخص من الاول والنزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب
الواجب من غير لفظ امر وما في معناه ايض كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق
الاستدلال في بعض الكلمات يشعر بان الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي
لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال
مما لا ريب فيه ولا شك والمراد من الوجوب هو الاصلي الذي حصل من اللفظ

ويثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح مثلا هو تكليف واحد
وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج
بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين
وغيرهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وبما يوءن
القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات
وتركها بل الثمرة يظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا
فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم التوابع واما البطلان فلا نعم يمكن
ذلك فيما كانت للمقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية على الجهتين
~~لا من جهة الواجب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه~~
التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يوءن ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت
العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب
من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكام من الفساد
وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك
النهي كما سنحققه بل لازم الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد
ليس الا ما كان فاعله معاقبا التابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما
عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على
الحكم الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة
اللفظ عليه وكونه مقصود اللافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر
بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل في الطرفين والنسبة
بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو
ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب من شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا
عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا

بذلك

وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك انما هو من جهة كونها طاعة بالذات مع جهالة علة تخصيصها بشرائط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة صح

~~بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب من شيء اخر كون~~
~~ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم~~
~~ايضا بذلك الخطاب~~ بل ولم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة
الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بل
خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب تبعي يعني خطاب حصل بتبعية خطاب الشرع
وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل
سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما
الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل
الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب
النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب
عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لكونه توصليا نظير الا
نقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذا يحصل
المطلوب بالحرام بل وبفعل الغير ايضا فيرجع الدلالة الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور
لا الامر نظير توابع الماهيات الوجود وغاياتها واما القايل بوجوب المقدمة فلابد ان يقول بوجوب
اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي
اخذوها محل النزاع فلابد لهم من القول بانها في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير
ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباته ثم ان ههنا
معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة
بمعنى ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة
الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسوله الظاهر وثانيهما بلسان رسوله
الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بانه
يتم لكن ثم نفرد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم بعض الكلام

قوله ودلالة الايتين على اقل الحمل وهو ستة اشهر والايتان احداهما وحمله وفصاله ثلاثون شهرا والثانية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فبعد ملاحظة الايتين يفهم بالالتزام العقلي ان اقل الحمل ستة اشهر

في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق **الثامنة** قد اشرنا الى ان وجوب المقدمة من التوصليات
والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط
وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلاة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه
كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات
التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس كي ترفع الدرجة وحصول
التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم
ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اتى به او فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا
سابقا ان الوجوب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هاهنا في مقدمات
الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا
عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل
الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عليه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة
هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع
انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله والقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك
والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله
على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل
الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور
وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد هذا لك فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين
وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب
الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد رض وهو وهم
لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب
السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه
وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا

لنا الاصل

لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء
اللزوم البين واما الغير البين فتوابعه منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى بعد ملاحظة الخطاب
والمقدمة والنسبة بينهما ان هاهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من
اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدماته لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم
الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها
اذ المذمة والعقاب انما هو لتجريه في نفسه او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون
ترك الشيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان به بعد فهم
العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك
مقدمتها او لا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم
استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به له حتى يقال انه مما امر به فلا يحصل
بها المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين
مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى
المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد
سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين
ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يتوسل باخبار
الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم
اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة
وبان المقدمة لو لم يكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج
الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب
عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الاجماع
يقرب كون مرادهم الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن
الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا

اشاره الى التخريج عن تسميته المقطع المذكور
مع ... وليس بمانع من الرابعة
... التسعة ...
ذلك ... الاصل ...
به حصول ذلك من التبعات فتدبر
منه رحمه الله

ملخلية للوجوب فى القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب
هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامراة فهو مكلف بالخروج وخدمة واخراج فرجه
من فرجها وخدمه قلنا فيما نحن فيه ايض صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا
له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدمة لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف
بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام
فى اخر اوقات الامكان نقل ما هو مقتضى جواز الترك فيلتزم بقاء التكليف ايض لعدم استحالة مثل
هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصيره غير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل
ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فح يستنظر القائل
بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا
ولكنا انما قررنا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر
لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة
وان العقاب انما هو على ترك ذى المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعى ايض واما على
مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون
سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل فى جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم
نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التى هى حكم العقل يقتضى جواز الترك
فيما لا نص فيه وهو بعيد عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن نهى
الامر من الشرع بوجوب ذى المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل
ايض اذ هو من ادلة الشرع على انه لا يجرى فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قايل
بالفرق وبالجملة لا بد من الفرق بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان
لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح فان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك
الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الترقى على كل واحدة من الدرجات
والذى يجوزه هو الثانى والذى يرد عليه الاعتراض هو الاول ومن الثالث منع كون

المقدمة على ترك المقدمة لا لانها بل انما هو لاجل ترك ذى المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة
احرى اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما فى غير السبب فاصح واما فى السبب
فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب
باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق على الظاهر بالمسبب لا بد ان يجب
صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا
بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب
غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة وللشرائط فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابا
ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجب ح وعدمه ممتنع عند عدمه فالتكليف
بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب
وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار
وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر
هو المفهومات الكلية وان لم يكن وجودها الا فى ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يمشى فى
الشروط ايض وقد يورد عليه ايض بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايض
لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهى الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ما لم يكن واسطة مقدورة
بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة
المشهورة لا يعتنى بها فى مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع فى السبب قليل الجدوى لان تعلق
الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ تعليق الامر بالمسببات ايض كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر با
لكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولا حظ تعلق
التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلى فالحاصل ان المختار دلالة الامر
بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بالدلالة التبعية مناسبا لما قدمنا نعم يمكن ان يقال ان الامر
بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالالقاء

بالسبب

للخشب فى النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظ ان المراد بالاحراق هنا هو
ما يمكن حصوله من المكلف من المبادى المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق ما مورا به
ويكون ندا الاعلى وجوب السبب باللزوم العقلى من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا
هو مقتضى استدلال المستدل ايض فعلى هذا يخرج الكلام عن موضع هذا الاصل ومحل النزاع
فان الظ ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة
انما توجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازى فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبنى
على انه لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من استناد
الاحراق الى المخاطب كما فى امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام فى دعوى
كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلى لا الدلالة المجازية
المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثانى فيختلف موضع النزاع بالنسبة
الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان الدليل بما لا مزيد عليه
حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالى
بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتى بالمشروط اتيا
بتمام المامور به ام لا والثانى بط لان المفروض ان المامور به منحصر فى المشروط فيلزم تمامية
المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالى
فواضح والدليل على عدم الوجوب فى غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثانى وان
عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم منه ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل
يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به بسببه
وكون ما يستلزم علته عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجئ بيان ان علة الحرام
ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب
هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون
سببا لايجاد الهيئة المحصلة للحقيقة المامور بها فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما

ثم اذا قلنا

41

ثم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجئ الكلام فيه والتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب
الحتمى التبعى ولكنه ليس بمحل النزاع فى شئ ثم ان سوق هذه الحجة يجرى فى غير الشرط الشرعى من المقدمات
العقلية والعادية ايض ولا اختصاص لها بالشرط الشرعى والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما يتوهم
انه لا خلاف فى وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو الاتيان امور يحصل الواجب فى ضمنها كالصلوة الى اكثر
من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لا نزاع فى الاتيان
بالواجب بل هو منصوص فى بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما
بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ح واما الكلام فى النص الوارد فى
بعض هذه الموارد فنحن ايض لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذه الموارد
بل الكلام فيه هو الكلام فى مثل الوضوء اذ الوجوب المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما
الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيرى والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل فى
كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب ساير المقدمات تبعى ووجوب مثل ذلك اصلى و
لا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافى ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعى من
المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما صرح به فى كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام
انما هو فى الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل
الوضوء ايض والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافى كون الوضوء
شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة ولا انضايق فى ترتب العقاب
على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل
الامر وصرح به فى كلام جماعة من المحققين ونفى الخلاف فى وجوب هذا القسم الذى
تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازى فى حاشية العضدى الثانى صرح جماعة
بوجوب المتروك المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل و
الدينار المحرم فى الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب
عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامرى لعدم الدليل على ذلك والاصل والاجتناب المعتبر

والذى يترجح فى النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة م

يساعدنا وكيف ما كان فالذى يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقى منه بمقدار يخرج بارتكابه
الحرام فلا يجوز تركه وتمام التحقيق فى ذلك سيجئ انشاء الله تعم فى اخر الكتاب **الثالث** الظاهر ان
الكلام فى دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام فى ساير مقدماته والقدر المسلم من الدلالة
هو التبعى الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر فى احكام المقدمة الخارجية وربما ينفى
الخلاف عن الوجوب بمعنى الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو تمام وقد جعل العلامة من فروع المسئلة
الصلوة فى الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذى هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب
فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق ان الامر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص مطلقا
واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعى رسم مقدمات **الاولى**
الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما ا
لعام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك
اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا حقيقيه للمناسبة والمجاورة والمراد فى هذا المبحث هو المعنى الثانى
الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به مع الكف لاستحالة وجود الضدين فى محل
واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلى وان كان الضد شرعيا
اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات
الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل الضد فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى
بالاذعان ولما كان منشاء توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه فى المقامين
مع انه محال وغرضه من المقام الثانى هو شبهة الكعبى الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك
الحرام يعنى انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة لم فكما ان ذلك باطل لانه من
باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما فى كمال الوضوح فان ترك الحرام قد
يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف
فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظ انه اراد منه لزوم الدور وهو
اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر

على ماقلت

على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان فى هذا الكلام اشتباه التوقف
بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم
فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظ ان منشاء توهمه النظر الى ان ترك الضد
يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد فى فعل ضده وحسب ان مقدمة الشئ
هى ما يتوقف عليه الفعل فى نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف
به وعدم حصوله فى الخارج فلا يتحقق واجب فى الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام فى حال
الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدمه
فى نفس الامر والثانى انما هو معنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجرى فى ساير المقدمات ايضا
فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفى الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل
الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب فى نفس الامر سواء تفطن به المكلف
ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب
المقدمة مع ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر فى قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم
كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة فى نفسها
ومع وجود الصارف لا يمكن وجوده مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب
ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القايل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك
المقدمة التى لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير فى الوجود فى الخارج
وفى نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القايل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على
تلك المقدمات اصعب شئ فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة ولكن كان له صارف عن ادائه يلزمه
عدم صحة عبادته من اول العمر الى اخره غاية ما فى الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن
المكلف له فى صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهى انما يكون بالكف لا بنفس ان لا
تفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجئ لا ينفى ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة
الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبى فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود

فقد يق اى ايراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يق ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات
فهو واجب بالعرض وعلى اى تقديرين فالنزاع معنوى والمنقول عنه فى دليله وجهان احدهما ان ترك
الحرام واجب وهو مثلا لا يتم الا بوجود فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين
فى الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال فهو واجب فذلك الفعل ايض واجب لان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين فى محل واحد لا فى المتقارنين فى الوجود
الا فى العلة والمعلول عند بعضهم واما الثانى فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب
وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول لم يكونه احد افراد الواجب المخير والثانى انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب
لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفعه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة
والتحقيق انه ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفى فى ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشئ
فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام
هو نفس ان لا تفعل فانه يجعل ثابتا ولا يحتاج الى شئ اصلا بل وقد يكون المكلف خاليا عن كل فعل ان قلنا بنفاء
الاكوان وعدم احتياج الباقى الى المؤثر وكذلك ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا ينصرف عن فعل الحرام حتى يجب الكف عنه
ثم لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايض اللهم الا ان يق بالنظر الى ما حققناه سابقا فى مقدمات القانون
السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدورة وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد
الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام ساير افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط
الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايض من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة
بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا فى ا
لحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورة المسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات
كالتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه احد افراد التخيير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد ا
لكعبى واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح فى ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارناته
الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودى بحيث لو لم نشتغل به
لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام فى ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة

الرابع

الرابع موضوع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا او لو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا
مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلان اما كلاهما من حق الله او من حق الناس او مختلفان
وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او مختلفا فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما
التخيير مط واما الثانى فمع اتحاد الحقيقة التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم فى نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام
ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول نكثر النزاع فى اقتضاء الامر بالشئ النهى
عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفى كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظى او العقلى ولما
كان بعض الخلافات والاقوال فى المسئلة فى غاية السخافة فنقتصر الكلام فى بيان مقامين الاول الاقوى
ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس
جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمى الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه
والمنهى عنه فى المنع من الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وتذكر ما اسلفناه
فى مباحث دلالة الصيغة على الوجوب فنقول هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاخص والقول بالعدم
منقول عن السيد رض وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهى وفيه ان الغفلة مط
اجمالا ممنوعة وهو يكفى ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر فى الدلالة كما فى دلالة الاشارة
ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية فى الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة
لهذا النزاع الثانى الحق عدم دلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية
اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه
باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد عرفت ما يمكن لك ابطاله بطريق الاولى واما الا
لتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ ولم يدعه الخصم ايض كما يظهر من ادلتهم الاتية
واما البين بالمعنى الاعم فايض غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون
الامر فاصلا منه الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم فى ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل
دلالة الاشارة ولكن ليس ذلك مما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب
تركه تبعى والوجوب التبعى لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان

بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد
فلا يثبت فساده كما مرت الاشارة واحتج المثبتون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه
اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده وايا ما كان يستلزم النهي
لان الذم بما نهي عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنحققه من ان مطلق الفعل ابقاء مقدور
بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عن غفلة
او اكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد
الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل
الضد المسلم في الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي التبعي كما يظهر من ترتب
الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان
العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول
ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه
بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق
في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل لما تكرر الاشارة وقد
اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود
الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف
بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادات
فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر
في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم
فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن كونه واجبا وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها
نعم وجودها لابد ان يكون في حال الارادة وهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل
في المقدمة الثانية الثاني فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للحرام محرم وقد

اجيب بان

اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي
فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن
سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليته فعل الضد لترك المامور به اد
كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة
كوجوب المسبب من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستلزم انتفائه في
العلة فيتحقق المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنها ممنوعة فيما نحن فيه اذ العلة
في ترك المامور به انما هو الصارف وعدم الارادة وهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد
طبعا الا ان يجبر على الضد ولذا كان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس
فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف
عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة
هو السبب والتحقيق ان ما ذكرنا ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب
المسبب لا يستلزم وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة
التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث
انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة ا
لحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف
ترك الواجب عليه ممنوع اولا وسلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير
وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده فيه انا لم نقف
على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة
صنايع تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ممنوع لان العقل لا يستحيل ان يكون الشيء
حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة
عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا
فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاول انما

الدالة على وجوب الازالة مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة **تنبيهات** الاول ان بعض المحققين ذكر والادلة المثبتين والنافين وضعفهما ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل لان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضاءه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع مع انه يجب انما يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من اناته وهذا نظير ما سيجي تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار المغصوبة

الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل على لدل الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن مجموع الاضداد والامر الندبي فيه ايضا قولان وقد يقع على النهي عن الضد تنزيها لكان جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بما يندب فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **فائدة** لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في معناه فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى ان كل واحد منهما على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انها هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرء كل من الفريقين منه

بالنسبة الى الكل وهو ان يفعل المكلف ويختاره هو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد المخير في افراده فالوصف لي ان المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلاف الكلي في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد وسابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين القولين وربما قيل ان النزاع لفظي وليس كك ولكنه قليل الفايدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها انفسها فيبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث على الاول لا على الثاني مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق مستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفايدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال في الاول

وحصول احد الافراد فى الثانى وان لم يكن ذلك بواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد
فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة الترديد واما القايل باستحباب الزايد
فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن الجميع وعلى ماذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح
بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ماذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل الافراد ويمكن جعل التمام
ماهية مخالفة للنقص فلا يكون تخييرا بين جزء الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين او الزيادة على التمام
او لا فتدبر فى الامثلة والامكنة ولا تغفل **فائدة** لا خلاف فى جواز الامر بالشئ فى وقت يساويه كصوم
رمضان كما لا اشكال فى عدم جواز الامر بالشئ فى وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك
ركعة منها فى الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع وضعف
كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح به فى تمهيد القواعد واختلفوا فى جواز الامر بشئ فى وقت
يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا
اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك فى جميع
الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات
اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة فى المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة
الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا ومكن
عادة فى الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فبقى ان يراد ماذكرنا جوازه
عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة فى اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن
الوجوب بعفله التجشم فى تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص
الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن المفيد وابن ابى عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء
والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو انه تركه الاساءة بمعنى كون العقاب على الترك فالجميع لكنه يرتفع النزاع بل
بمعنى العقاب على الترك فى الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولكن المضيقات فانه لا عفو
حتما فيها فالتوسعة فى وقت العفو **احتجوا** بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل

كان الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم فى مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان التالى على قوله
ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما المحكى فى صحيحه من ذلك
وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية فى التاخير لولاه وهو منفى بالا
جماع وفيه ان الاجماع ثم لو كان لم يرد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا ينفى كما ورد ان اول
الوقت رضوان الله واخره عفو الله ففضل الغاسق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت
ظهر كونه واجبا والا فهو نفل ففعله فى الاول نفل ولكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان ا
لوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو فى غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا فى تفسيره
وجوابه وجوها ذكرناها فى حواشى التهذيب لا فايدة فى ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير
فى الايقاعات هل يجب فى كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فتبين الواجب
اولا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما ما سلكه
الادلة فلدخوله مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل منه والفعل واحد والعزم متعدد و
من لزوم تساويهما فى الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه
هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من جهة
جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضى قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل
هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب
وكتحصيل الظن بوقوع الكفاف عند تركها فلا ان البدل يخليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر
فى مثل ذلك **احتجوا** بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه
لنا فى الفرد الاخير واما فى الباقى فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالو
وبلزوم خلو التاركين عن تعمد البدل فيما اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب فى
تاركه العقاب فى الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سايرا الافراد مع ظن الموت او مع
فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العقاب وسيجئ انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت
فجاة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه فى الوقت وقبله فيخرج

عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو العزم في الامر وحصول العصيان من
جنسه بخلاف ماقبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول
العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك
وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضييق الوقت مع
ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب
العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات
اجمالا او تفصيلا حين استشعرها كذلك وهو من احكام الايمان ومن لوازم المؤمن ولا اختصاص
له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس
من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد
الفعل انه كان احد الواجبين المخير بين واسقط الاخر مع انه لذ ينا مل في اصل وجوبه ايضا
لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على
الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ماقيل انه لو وجب
العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار
سفر مباح ولم يقل به احد **تتميم** التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود
مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق وبتضييق الاول بتضييق وقته
او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ظن
عليه بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال
الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا تحصل الا بتيان
فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالاظهر بقاء المعصية لانه مكلف
بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأته بظنه الاجنبية وشرب خل
بظنه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى
الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر
والماظان السلامة

واما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم
خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضييق الوقت وتعيين جواز
وهو تحكم بحت لان ذلك ايضا في المحدود وكذا ظن السلامة الى اخر الوقت مع التخيير في المحدود وايضا
يتضيق وقته ويتعين عند الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في
لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت
في جزء اخر فان المكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول
باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب
التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت بادآء مطلق صلوة ظهر في اي
جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم
والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فيخير المكلف في ايقاعها
في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تحقيقه بنحو اوضح فاعتبر
الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا
كما يستفاد اقل الحمل من الايتين فتامل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل
بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصايص
النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار
وصلوة الميت المقصود منه احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض كما قيل لا يتعلق
بالمجموع ولا كما قيل تعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب
جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول
الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون
نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط فلا يجاب على
الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات
ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوطه لا من قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كما لانتفاء

علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض
وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوى كل منهم الوجوب وحجة الاخرين وجوه الاول ان
الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض فانه ومثله يجرى في الواجب
جبان العينيه ايض كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثانى انه كما يجوز الامر بواحد مبهم
اتفاقا يجوز الامر بعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد لغى ويسقط بفعل اى بعض كان
فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق فانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك البعض
المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد منهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك
الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذن انما هو
فى اتصاف كل واحد بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمراته الثالث قوله تعالى
ولولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم والتهديد على طايفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد
بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر
والحرج وكما ان الشروع واجب فالاتمام ايض واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب
الكفائى لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعى مثل شهادة
العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظ انه يجرى العلم بحصول الفعل من مسلم
يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا
الكلام فى الفروع **قانون** اختلفوا فى ان الامر المتعلق بالكلى ظاهرا هل المطلوب به الماهية
او الجزئى المطابق للماهية الممكن الحصول ورجح بعضهم بوصفه بالحقيقى ايض لانه هو الموجود فى الا
عيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام
والتنوين وهى حقيقة فى الماهية لا بشرط شىء ونقل فيه السكاكى اجماع اهل العربية ولا يفيد
الهيئة الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظ ان من يدعى ان المطلوب هو الفرد
ايض لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعى ذلك بثبوت القرينة على خلافه
من جهة العقل فقد نريهم لا ينكرون ذلك فى شىء من المواضع ومثل انهم يقولون فى مبحث ان

الامر مرة او التكرار

الامر للمرة او التكرار والفور او عدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضى الا طلب الماهية فلعل مرادهم
ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضى ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب
الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف
بالمحال والماهية مما لا وجود لها فى الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده
فى الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هى لا بشرط شىء فيمكن وجودها
بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد حينئذ من مقدمات حصولها فيجب من باب
المقدمة وذلك لا يستلزم نفى مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع فى هذا الاصل متفرع على النزاع
فى وجود الكلى الطبيعى وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا
ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبيّنوه فى محله وثانيا ان المنكرين
ثم بدون ذلك ايض فان منكرى وجود الكلى الطبيعى لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا
كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة
واعتبارات شتى كما هو دابه وان لم يكن لتلك الصور وجود الا فى العقل وتلك هى الكلى الطبيعى
على مذاق هؤلاء وكما يريد ان لا يرتفع النزاع مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها فى الخارج
انما يظهر بعد التدقيق الفلسفى واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده
متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة
المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها فى نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة
عليه بالواسطة ويكفى فى انفهامهم ذلك تبادر الكلام لا الانتزاع مما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا و
حاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها فى الامتثال
ويكفى تحقق هذا المفهوم فى الخارج على اى نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه فى الخارج
فاسدا فى نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد فى حصول الامتثال نعم هذا النزاع ثمرة
فى المسايل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لابد من ان يكون هو الفرد
واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل و

لا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على هذا فكم واراده فرد خاص مجاز ثالث
قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة
على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق
بالكلي قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس
من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم نازعوا في الوجوب التخييري على اقوال شتى
ولم ينازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب ههنا شيء واحد وان التخيير
بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا لخطاب
تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر
المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في
اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورة
بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء
فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم
فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر
اهل العرف وبما يدلهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق
اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد بنفسه غير واقع في
الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ائتني برجل وأتاني رجل وسلم امري الى الرجل لا المرأة
وللمسلم كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه
شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا لنسبته الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو
الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد
من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات
فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا
ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانتظر لتمام التحقيق

في باب العموم والخصوص

في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التميز بين الماهية لا بشرط
وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تذنيب**
تحقيق اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث بلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة
اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله
في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب
والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة
الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق
في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منها ههنا مفصلا والوضع ههنا
وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصى المدينة
وكونه حقيقة انما هو لاجل التعليق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق
بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتهر الامر على بعض الفحول
بحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة
الى الفاعل فتامل وانتظر لتمام الكلام **فائدة** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء
شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما يتوقف وجوبه على
ما يتوقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الآمر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل
الواجب على التمكن منه فيتوقف وجوبه عليه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق
على ما يفهم منه مما لا يكون من العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه الا على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع
وهو العالم فيحمل الاشتراط الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى
الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والآمر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل
المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية
ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشرع

فيه كالغرض السابق فى اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما
يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذى يظن بقائه الى ان
يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل
قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج من البلد النائى وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن
صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما فى المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال
الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش بنى ادم على ذلك فيكفى الظن
ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه فى
محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا فى مقدمة الواجب لا
يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن التنازع مع ان الكلام فى نفس التكليف
لا اجزائها والمراد بالشرط فى محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع
كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما
جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كملك النصاب من الزراعة فى الزكوة واما مجرد ارادة
المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع
فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه لا يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر
الامر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافى
الاختيار اذا تقرر ذلك فنقول ان هيهنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه
الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفاء شرطه وان لم يكن المراد نفس الفعل
المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل والتوطين نفسه
على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثانى انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع
العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع فيه النزاع ولكن المتداول فى السنة الاصوليين
المتعبد فى تعريفاتهم هو النزاع الثانى وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من
استدلالاتهم والحق فى الاول الجواز ولا يحضرنى الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدى

في شرح

في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك التعبير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من
اعتقاد المامور ارادة الامر للفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا فى اواخر
البحث وفيه انه لا قبح فى ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا
باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم و
لا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد فى العمومات الشاملة لما طلبته
مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لا ينتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك
الاستعمال مجازيا تاخرت قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة ولما
عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجئ تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفى النسخ
المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل
الملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة فى طلب نفس الفعل مجاز فى طلب العزم عليه و
التوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن
الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح فى حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى
اذ لا ينحصر فائدة الامتحان فى حصول العلم لله تعالى بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام
الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال فى هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمصلحة
فى نفس الامر لما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهى عن ضده ولا
على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هى من خواص الصيغة
فلا يخرج منها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاحتمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك
الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات فى بعض الاحيان لا يلزم
عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثانى فمذهب اصحابنا فيه عدم الجواز
وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء
الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا

نولمنع واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر و
الحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم
فلا يجوز فعله ويمنع شرعا وكذا يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب
والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات وبالغير
في قبح التكليف الا فيما كان الامتناع من جهة سوء المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب
وغيره بان ما لا يصح التكليف هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم
عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول
بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو فقط مع علم الامر به والقبح انما هو في
هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المأمور
كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح
التكليف مع علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما
الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه
ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على
القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد
انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف
وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به
فيما بعد فلا يضر حصول العلم في الواجب الموسع بعد تقضي الوقت بقدر الواجب
مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من
الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم الاعم من الظن
المعلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى
الضرورة فيه مكابرة وعنادهم مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ليس محل الكلام

الرابع

الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو
عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى الفداء واجيب عنه با
المنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية ونحو ذلك بدليل قوله قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان
يأمره بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما
ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من
جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل
لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم
هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض باني اذبحك مع كون
المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة
وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي
يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في
الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء
فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه ويصيره عند الذبح بقرينة قوله اري
في المنام اني اذبحك لا امرني بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا
الفعل في الخارج بدون منع من الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار
عيسى بموت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ع ذبحه في المنام
مسببة عن امره تعالى به فيبعد هذا الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن
اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه
قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتم مع ان
حصول العلم لابراهيم في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام

مع ان الوجوب المشروط فيما اذا كان المكلف واحدا ليس مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة
لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرءة قبل مضى زمان
يسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية
او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه
ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع الحج فى العام الاول ثم مات او تلف
ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة ومما ضبطه منها لزوم الكفارة على من افطر
فى شهر رمضان ثم مرض فى ذلك اليوم او حصل له مسقط للصوم من سفر ضرورى او
غير ضرورى ونحو ذلك وفيه اشكال انه لا دليل على انحصار الكفارة فى افطار
الصوم التام النفس الامرى بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب
ظنه الذى عليه المعول فى التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

قانون

اختلفوا فى ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظ
ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال فى بقاء الجواز
الذى استفيد من الامر فمحل النزاع هو فى ثبوت حكم شرعى اخر من الاباحة بالمعنى الاخص
او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او
الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها
تشريعا محرما بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات
فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال
فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك فما توهم
من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ليس كما توهم وبالجملة
المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مط لا رجوع الحكم
السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب

اورفعه

او رفعته او نسخت المنع من الترك ونحوها اما لو صرح بنسخ مجموع مدلول
الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابى دل على الجواز مع المنع من
الترك فالمقتضى للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول
معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس
مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يلزمه
جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل
وجودها فى الخارج متحد ووجودها انما هو فى ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما
مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة فى الخمسة
فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التى يتركب الجواز معها وما
قيل فى الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحصل الجنس فى ضمن الفصل الاول
غير تحصله فى ضمن فصل اخر فاذا انتفى التحصل الاول فما الذى اوجب حصوله ثانيا
فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصيلين
لا يجامع القول بالاستصحاب وان تغاير رفع الفصل ووجود فصل اخر فى الخارج سلمنا
لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان معدوما
يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب فى حصول القيد لان جواز
الترك حاصل برفع الوجوب مط فيتم استصحاب الجواز بتمامه قلت سلمنا ذلك
لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتبارى يحصل
بعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك
لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول ظن باللحوق با
الاستصحاب ولا يتيقن لان الانضمام فى نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام
يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ با

بالمنع من الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين
بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين
بخلافه فكذا عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب
لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا
حكم وبعبارة اخرى ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب والاصل
عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل
عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب
لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان
هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهم بعض الاصحاب
من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني
حضور الامام او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو
باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة .

الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم
بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيّنا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق
خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر
ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد نذره على القول باشتراط الرجحان في النذر
واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداءة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار
الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك
الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه
ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه في غير الله وجهان بل الوجهات
يجري بان لو صح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا فلا ترتفع
ويبقى كليا الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص
فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية
لاثبات الاحكام الشرعية لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ع ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه
ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء
ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط
سيما وهو ليس بنفي جزما وبديهة لنجده آنا فآنا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة
المتقدمة من هذا القبيل وبما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب
ونسخ الكراهة وغيرهما وكذا الكلام في اقسام العام والخاص

قانون

الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى
الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا
لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة
وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود

والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظم ان الاجزاء في العبادات

هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم

وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال

وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا

للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظم ان امرا من جهتها ذكر

هو ذلك انهم وان لم يباعدوا العبا ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء

بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به

المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا الشرائط المستفادة له

من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة

الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الاجزاء وقد حصل

العلم به للمكلف واستجمع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن

المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الاشتباه

فان اعتماده على الظن المستفاد بحجية عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك

ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة

بسبب الشك في حصول الحدث وكذا قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان

ومبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل

بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى

هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن

منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل

والبدل لمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به

هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه

مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت

وان قلنا

وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظم ان ههنا

الاشياء ينبغي بحث الاصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج

ثم ان الظم ان التكليف يتعدد بحسب الاختلاف الزمان والاحوال على المكلف

في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يتحصل

بوجود فرد منها فصلوة الظهر تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر

فبايهما حصلت فقد حصلت نعم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد

من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه لحصول الامتثال وعدم وجوب

الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم

الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد

ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال

في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية

وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل الاخلال في المبدل لا البدل ... مدعي الدلالة على

سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه

المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر

بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول

بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالثة محل النزاع في تلك

المسئلة محررا وجهين الاول ان اتيان المامور به على وجهه هل يسقط التعبد

به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظم ان المخالف

لا يقول انه لا يمتنع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة بل انه لا يلزم ان

يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معناه اسقاط القضاء

انه لا يجوز ان يكون امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع

على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية

ذالك قضاء ونحو ايضًا لسقط هذا التقريب ويجري في الاستدلال على التقريب
الاول ونفترالاد لة على ما يطلب تقدم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف
الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على
القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او
للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو للتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء
انما هو من جهة عدم الدليل او بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا
امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا ثبوت فعله ثانيا في التكرار
انما هو بالاصالة والتكرار خاص فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء
انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة
معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة فاذا قضيتم مناسككم
الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب
عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم
والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو
المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين
وقته اما بالشرع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على
الماتي به ثانيا القضاء وان لم يكن فيه القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض
الاوضاع المعتبرة فيه كما يقال التشهد والسجدة تقضى بعد التسليم الخامس
ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود
كقولهم الجمعة يقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون
في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط
القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف
فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة

بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما تم تحقيقه ومعناه ان المتكلم يريد ايجاد الطبيعة وهو
يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المتكلم فلا يبقى طلب آخر
فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما تم تحقيقه في نفي دلالة الامر
على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الفرد انما هو بالنسبة
الى بعض الاحوال دون بعض وانما هو الامر بالبدل دون المبدل لنا قولك
ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته
يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع
الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من
حيث ان المتكلم بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف
بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر
الثاني اسقاط الامر الاول وعوده محتاج الى دليل والاستصحاب والاصالة
العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة
ومما نرى ان الصلوة بظن الطهارة يقتضي بعد انكشاف فساد الظن فانما هو امر
جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف
بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكر وجه ولكن لك باثباته بل انظر
الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة لما اثبات هذه الدعوى لا ان
الامر هل يقتضي القضاء ام يفيد سقوطه والمسئلة تفسير فقهية لا اصولية
وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين آخرين الاول انه لو كان مكلفا
بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو
محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير الماتي به اولا فيلزم ان لا يكون
الماتي به اولا تمام المامور به هذا خلف اما الثاني فظاهر واما الاول
فمبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه الطلب فتحصيل

الامتثال الثاني لايتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك
يند فع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما
يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما
على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون
غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك
في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل الحاصل فهو قريب من الهذيان
اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد
فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور
به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون
الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر
الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف
منه بالذات كما يقول القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك
كما اشرنا في المقدمات واتيم التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل
والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر بحثه وما نحن فيه ليس كذلك اذ المانع
موجود وهو انما مع الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا
للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد
ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسميته ذلك قضاء
مجاز بل هو اعادة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء
وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر
بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة
الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل
اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضي الفائت فالقضاء انما هو لمبدل فيصح

بالدليل لا للبدل

بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وانا لم اقف
في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلفة في بيان المقصود فعليك
بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا
في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر
ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض
جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج
الى امر جديد وبنى العضدي المسألة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب اللفظ
نازل منزلة شيئين هل المامور به الشيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء
واحد وقال ان هذا الخلاف ايضا في كون المطلق والقيد شيئين في الوجود الخارجي
ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية
ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض
الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا
فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون
القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق
لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية
الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد فالمناط في كون القضاء
بالفرض الاول هو ظهور ثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت
نفي ذلك وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن
القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب
البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة عنه
الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاصالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد
لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص

بشرط الخصوصية والجهة انما هو انتفى هذا ولكن يرد على العضدي ايضا التجرد تمائز
الجنس والفصل في الخارج للجعي في كون القضاء بالفرض الاول اذ ثبت جواز
انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمائز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك
سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان
المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما
ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة
نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم ايقاعه في يوم
الخميس وفي يوم آخر ونيابة يوم اخر من الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم
ان يوما ما مأخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو
عبارة عن امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك
فاجعل قولك صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والحق
ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل فيمكن الامتثال بمطلق الصلوة
في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم
الجمعة بخلاف مثل المنحت الوجوب كما مر والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل
فلما مر من عدم التمائز والاتحاد في الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل
وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد
هو شيء واحد والمتبادر هو الجهة فلا يفهم من قول الشارع صم يوم الخميس الا تكليفا
واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس ينتفي المأمور به بل يستفاد منه
على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم
ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع
ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو
ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن

فيه

فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الثلاث ثم
المفعول به كالثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور لا الابد ليل من خارج وقد استدل
على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام
لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر
الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى شيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد
على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل الاخر فهو مقتض
الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا له وقيل
لو كان بالامر الاول فلا يعصى بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب بلا التخيير
والتسوية احتج الخصم بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المأمور به
غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع ايضا لو لم
يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتأمل الثاني ان الوقت كاجل الدين كما
يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المأمور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه
قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة فيه انما
هو الابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية
ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها بالجملة العبادات توقيفية
لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث
لو وجب بامر جديد كان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ماتيا
في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه
استدراك للمصلحة الفائتة فانه الاظهران الامر بالامر فاذا قال القائل
لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول
ليفعل فلان كذا لانه المفهوم العرفي والمتبادر واحتمال ان يكون المراد وجب
عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مثله في الاظهار

وهو من قبيل ويؤيده انا مأمورون باوامر الرسول عن الله تعالى بل الطلع الثالث
على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل ما طلع الآمر فاذا ذلك فيصح ان يعاقبه على
الترك وان يذمه العقلاء على التمرد بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه
لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر
لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن
الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الكل وعن الثاني ان القرينة دالة على
انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض
تمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس
فهل لبكر قبل ان يأمره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر
بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر
طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم ان طلقت زوجتي
لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر للقاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار
وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم المقصد الثاني النهي هو طلب ترك الفعل بقول من
العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة
في العرف ايضا واما مثل كف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف
بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه الة لملاحظة فعل آخر هو الزنا
وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدرا مشتركا
بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما
في معناها فالاظهر الاشهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة
وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتوقف لنا التبادر عرفا فكذا لغة
وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هناك
فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذا تطبيق ادلة سائر الاقوال

واجوبتها

واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان
صيغة افعل للوجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم وفعله فلا تحريم المنهي عنه
وفيه ان هذا انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو ممنوع ان لم نقل بكون
النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فلا يصدق
النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة
عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة ثم يكفي صدق النهي عليها في افادته الحرمة والحاجة
الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ النهي ماخوذا في معناه الحرمة
كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بينا من ان الحق خلافه وثانيا ان هذا
الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص
نهيه فصيرورته بذلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب
الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل غاية ما يدل
على ان كلما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب
مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لابد من اخراج المكروهات ولا
ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص معارض بلزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل
ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولها
ان حرمة فبالانزجار البت وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها
في المقامين وبالجملة الاذعان على مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي
الرسول وانفهام حرمة مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفته بالفحوى لا يدل على
دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح
الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم
ره ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة على الحرمة بعد
تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات

وصيرورتها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقية والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر

فلاحظ قانون اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه فيلزم تحصيل الحاصل مع ان اثر المقدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه بايجاد الفعل فثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي المقتضي متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلنا ولا لانه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا الى الكف او فعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب لامع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره لو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر بالاحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار

قلت فقد

قلت فقد الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكره ونقول هنا ان ذلك من قبيل الطلب حركة المفتاح من المقدور فيحركه اليد ولا مانع منه لان المكلف به بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا ظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط فانك قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على اصناف وما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هيهنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فههنا اشكال آخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يلزم الامر بالنهي عن ضد الكف ايضا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتأمل الثانية اختلفوا في ان هذا هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثله لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضا الله تعالى فتركت صوما او صلوة ومطلق الفعل في البلاد وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات غرقا فهل قتل نفسه والا يجب القصاص له

قانون اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا تزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كما نراه في صلوة الحائض ونهي الطبيب عن اكل الضار في المرض لا نفطعا بل انهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى

يثبت بالدليل الحجي بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال المنهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايض مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول الطبيعة المطلقة كما هو المسلم في مبدء الاشتقاق كما ان الحكم يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايض يحتملهما فكما يصح ان يقال اطلب والمطلوب منك عدم الزنا حاصلا مادام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب دائما منك ترك الزنا او لا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلقا وارادة ترك الطبيعة في وقت معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه لكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما اكثر ما هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظائر البحث والا فلا يمنع الحمل على العموم وح فصلوة الحائض وما نهاه الطبيب قد قيدا اولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ملحوظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما علم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايض بان يقال لا يلزم من الاطلاق في صيغة كون المطلق ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبيح بل نقول المراد

مطلق

مطلق ترك الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الآن المتلبس عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل فان يتبادر مع تقييد المتروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتيب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس كذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى ولا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بتركه في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات فكلا فمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يتركه مع ان الامتثال بالترك الآخر مع لعدم المقدورية لان المقدور ربما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنائين في آن كذا لا يمكن ترك احدهما في آن ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة رأسا في آن من الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد له ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في [illegible] الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون المسوف في الامتثال

وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بترك على الثاني دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة م

الموت في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور

ايضا قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع
ما اذا كان الوحدة بالتشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالتشخص الذي لم يتعدد
الجهة فيه بان يكون موردهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه
الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف
ح لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر الطلب مسبوقا بالارادة واجتماع الارادة
الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع
فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منع بعض
المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو
في غاية الضعف وكان المخالف الاول الافراط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز
الاجتماع هو مذهب الاكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو
الظاهر من كلام السيد ره في الذريعة وذهب اليه جملة من محققي متاخرينا
كمولانا المحقق الاردبيلي ره وسلطان العلماء ره والمحقق الخوانساري وولده
المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل
السيد صدر الدين وامثالهم ره بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل
ابن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضا اه بذلك بل يظهر من
كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من
العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار ايضا
وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو
المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية
ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم
فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع

وقد جرى

وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض
انها شيء واحد شخصي محط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه
هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد
له جهتان فهو من حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف
في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما يتعلق بالطبايع
على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة
الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك
قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا يلزم
كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له في الخارج
الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على
الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت
ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج لا بشرط الافراد فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان
اردت استحالة وجوده في الخارج لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي
وجوده مع الف شرط فاذا امكن من اتيانه في ضمن الفرد فقد تمكن من اتيانه
لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة
لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام جار في جميع
الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج
فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن
نقول ان الامر اللازم من الامر بالكلي بالمقدمة على ما بنيت عليه الامر مكفيا فان الامر
بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة
الكون الذي هو جزء من الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي
عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده

ولوكان ذلك ايض من باب المقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام
حرام ايض فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا
وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية
الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون بخاص الجزئي وانما اختار
المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن مما ذكرت
من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه
فرد ما موردا من باب المقدمة ايض والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص
عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايض يمنع اجتماعه
مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب
~~التخييري ايض يمنع اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري~~
كما والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد
الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري
بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي لا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف
به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان امر الشارع
بالكلي فان انحصر في فرد فيصير الفرد الشخصي ايض عينيا كاصل الكلي والا فان كان
الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير
المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير
مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي
يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب
لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة
التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من
افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل

المكلف

المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا
حراما ويتم الواجب وغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج
وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق
به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة
فنحن ايض نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا
انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه
عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك
على القول بعدمه ايض فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من
جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة
المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة منها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها
غصب والمنتزع منها من هذه الاعتبار هو ماهية الغصب لثاني ولم يجز ذلك لما
وقع في الشرع وقد وقع كثير منها كالعبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما
هي من جهة الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة
في الواحد الشخصي مجديا لزم القبح وهو المحال على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق
اولى اذ النهي في المكروهات يتعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى
المنهي عنه في النهي التنزيهي كلا اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان
النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن ذلك ان العقل لا يدل على امتناع
الاجتماع في المنهي عنه تحريما لو كان اخص من المامور به مطلقا ايض وان امكن ابطاله
من جهة فهم العرف كما سنحققه انشاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين
وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية
ايض وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على
دلالة الالفاظ وان كان ترجع الى الاصول الكلامية ايض على بعض الوجوه فليرجع

[margin note, left page:] يتم بدون ذلك ايض فان من انكر وجود الكلي الطبيعي يقول بان ذو اتها منتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من داخل ذواتها المخترعة ... محتلفة واعتبارات شتى كاحرادة ... وان لم يكن الصور موجودة الا في العقل وتلك الصورة هي الكلي الطبيعي على مذاق ... ان لا نرى الكلام ... الى كلامه سره

الا بتحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام وكذا تطوع وقت طلوع
الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة
او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من
الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما
في محل واحد وقد يجاب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة
الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة
في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن الانفاد البعير وفي البطايح
عن التعرض للسيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء
وحجيته وثانيا ان معنى كراهة التعرض للرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه
وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون
واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو
التعرض له حال الصلوة قلت ان المعنى ح ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها
في معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق
التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله
فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام وقولنا لا تصل
في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة — بحكم بحث فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة
واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش
مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات
وتخصيصها بما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة
في غيرها ايضا في غاية البعد لكون العلة والنكتة هو ذلك في (اصل) الحكم كرفع ارياح
الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة (دائما) لذلك كما لا نتساهل في غسل
الجمعة (كلمة زير نقب) فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع
التهمة

٦٣
التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد
للخصم ان (يقول) يبطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك
بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل
ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره والمراد هو ان لمطلق الصلوة مع
قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات
كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت
فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها
دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل
ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك
هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح (منها) احسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة
في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايضا لا يسمن ولا يغني فان ترك المطلوب المطلق
بهذا المتخصص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة
مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد
الموجود عن اصل العبادة فمع هذا المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها
بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب
وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي
بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم
الاجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف (لا يجري) بالنسبة الى نفس الامر — تعسف كما تم
فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل
او مطلوب الترك او يجتمعهما الى آخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه
اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما
لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام

في السفر او الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع الصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال من ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي نهى فيه بدلا عن الصلوة المكروهة فيها فلتوهم هذا الذي نهى فيها هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العبادة ويتركه المؤمنون بل يتركه الفساق ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدلا لم الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بها بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها مثل ان يقول قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحائض من جملة ما نهي عنه لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها او مرجوحية فعلها ولا حاجة فيها الى تمحل فرد مكلف اصلا وانا لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يكون المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا وبالجملة ان المفروض ان كان المتعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال

منها ان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي يحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد يوازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وقد يساويه او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما لا بدل له من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات فيما لا بدل له كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت وكيف يمكن التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد لها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فيمكن حصوله بالنسبة الى اصل العبادة وان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا ولم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات اللغية المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد

التقرب بها وان لم يحصل بها من جهة مزاحمة منقصة لخصوصية الا ترى ان الامام
موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في روايات وافتى
بمضمونه في الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله تعالى متشاكلا ومتشاغلا او
من فعله ولذا ارتكبه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من
مثله ع سيما متكررا وسيما في الرواتب المتأكدة [illegible] للفرائض ومع ذلك فلا
ريب في صحتها لو فعل في تلك الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم
جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة
الشيطان فيما هو بمنزلة العمود في الفسطاط الذي عن ان اكثر احكام الشرع في هذا الباب
في تشريع العدة مع ان كان العلة فيها عدم الاختلاط الانساب فلعل صورة العبادة
يكفي في صحته قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل
له ثواب في الخارج فح فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض
فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر
في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد
السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما الا [illegible] من نفي الكراهة فيما لا
بد له ومن القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة
وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه
مامر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها
بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بحيلة فالاولى فرجحانها ذاتية
والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح
بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما يجتمع الوجوب النفسي
مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول
بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الآخر لكنا

يجتمع

متشاكلا

غاية التأكيد

يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات
للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها
وفيه ما فيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها
ايضا فيتحقق الترك بالنسبة اليه ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون
الغير افضل منه وارجح وح نقول ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الصواب
فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد
ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من
جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار
تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة
الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول
ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك
مطلوبا او تركه او كلاهما الى الآخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب
فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير
فقد كررت على ما فررت عنه فان الحكم شيء واحد ولا يتعدد عندك بتعدد الجهة
فان قلت لما جاز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو
واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاجتمع
فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان ثمه
عين الغصب وهنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك
انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب الارتفاع الاثنينية
في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وما
سيجيء فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة

اذا دار بين [illegible]

معا فلا يلزم التكليف بالمح [illegible] قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد المرجوح او جواز الفعل والترك صح

ار الفرد [illegible]

لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان مرتبطا بالاولوية
والاكتفاء يلزم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادات المكروهة مطابقا
للبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من
المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا
صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين
قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول
ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيره في المثال الاول
فنحن اقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة
الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة
التي ذكرنا في دفع جوابك انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة
الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا في دفع جوابك انما هو بالفقرة
بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما ذكرت به المعارضة
الثانية من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع آه فيه انه رجوع عن الجواب الاول الكلام
فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب
وقد اختلط في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتراد مع ان
الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من
المواضع التي اشرنا ورود في الشرع بملاحظة اعتبار نحيته ولا يصح ذلك الا بمزية
الملاحظ مع ان الاستحباب النفسي القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل
وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله يجب للغير فيختلف الزمان واما على
القول الاخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال
كون المكلف مغتسلا الا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا
بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار

تعدد

تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو
شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرنا هو الصلوة في المسجد
فان المستحب والواجب بنفسهما متضادان وكذا افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب
من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث التشخص وما ادري ما يقول المجيب
هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقال الفرد الافضل راجح بالنسبة
الى الفرد الاخر وان كان بعد ما قلنا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل
بالنظر الى انه احد فردي المخير بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومنها
ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من كون الامتثال الواجبة
والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه
هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه
فلا اشكال وقد يستدل لذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر
عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان
فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب
عنه بان المطلوب في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق
سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف
الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك
في محل المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق وفيه ان هذا الكلام بظاهره
مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة
باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز
اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا ينافي
جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب
الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه

انفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان
الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان الواحد يصير واجبا او حراما
وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب
بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع
فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر بنفسه
شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي
صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا
فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب
المجيب انما يصح اذا اريد منه سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور
فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به
في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب العزم من باب المقدمة
فيكون هو ايضا توصليا سيما في محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة
وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل
للجزء وجوب عيني ايضا كما اشرنا في ذلك البحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون
ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة
في الثوب واخراجه عنه جزءا للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع
والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على الخصوص [خصوصه] الكون الذي هو
من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا
ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جهة [من جهة] صدور الكون الذي في هذا المكان او ما يتصل
عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت
~~فيه ان اهل العرف قاطعون لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة~~
كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على الجلوس
في المكان

عدم الامتثال من جهة الكلام لعدم العلم واشتغال الذمة ولو على القسم

نبيه

في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا
المكان ليس مطلوبة له كان لما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت
فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة
في المثال المتمسك بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل
يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور للداخل الحرم يكون فليتأمل
عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه
فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع
انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد
بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد
ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى
ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك
ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك انحل يظهر جواب عن ذلك بالتامل فيما
مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة
من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي
بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي
لم يردا الا مطلقين متعلقا بالجهتين [بالجهتين] والامر والنهي هنا حقيقيان كما اشار اليه بعض لا تعليليتان
المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين
لا اخره ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الخارج ففيه منع ظاهر وان اراد
مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينقلب احد الحقيقتين في الخارج بسبب
اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر
الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت وروده

في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة
يجوز تركه هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة
ولا متعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذلك المكروهات وغيرها مما مر قوله
وايضا كيف يجوز انه قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا وغيره
بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذه الركوع لما مر ان التخيير اللازم
باعتبار وجوبا لمقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن
المباح كما مر والتكليف الباقي حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو
باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية
الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العادل العالم بعواقب الامور المحيط بجميع
افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة
انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا
البحث استبعاد من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا
ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف
والمعتبر في الدلالة هو المقصودة من اللفظ وهو استبعاد حسن لكنا
نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول ايضا ان هذا
الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت
نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا كان رافعا للنقاب عن الستر المحجوب
انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها
في ضمن هذه الفرد ابدا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتني
في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء
خارج عن العبادة فهذا محط مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد
لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فان قلت

قلت

قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب
انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانها في ضمن هذا
الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيه ان الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر
والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء
ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع
صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله
لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمته كلما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المحررة
عندنا بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين
للاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب
حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة
للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع
في اصل المسألة ~~...~~
المسألة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد
من الرجوع الى المرجحات الخارجة وقد ذكروا لوجه ترجيح النهي وجوها منها
ان رفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مسلم اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة
اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف
الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء يقتضي
ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب
عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل
ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين
مقطوع بها بخلاف ما ههنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب
وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته

مع معارضته باصل البراءة وكذا بما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل
على الاصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم
الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء
ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون
الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه
عقلا وبقي ان افهم العرف خلافه ويجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن
احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس
منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج
والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايض ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما
وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو لكم الفقها وهو اقرب فان ما دل على
يجب اعمالها ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام
والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في الدار الغير سهوا فان الامر
بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج للتخلص واما فيما
نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايض ولكن لا دليل على استحالته
اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع
مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب
مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج
ليس موردا للامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون
في الدار المغصوبة ليس موردا للامر الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج
عموم من وجه والظ ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات
ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج
حسب العادة فان الظ ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة

في الفرد

حسب العاده بل في نفس الامر ايض بالخصوص فالظ انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود
لامكان التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير
ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول
الاول فاختاره ابن الحاجب ومتابعوه ومن وافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر
دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه
من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور
به على الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بل الامر
والنهي باق بحاله ويلزم حصول المعصية ايض واما القول الثاني فاختاره فخر
الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه
لا معنى للمعصية الا ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية
مع ان النهي ايض مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصولنا
ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي
جواز التكليف من قبيل التكاليف الابتلائية والتنبيه على استحقاق العقاب لطلبه
للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر والمراد بالتكليف
هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد قانون اختلف
الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق
المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية
وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد
اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة
في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط بالموافقة
الاتفاقية بالاتيان بالفعل ثانيا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا
ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل

الثياب والاواني ومن العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف عن غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذا ترتب الاثار على المحرمة في المعاملات كترتب الملك والارث والولد بما وطى بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم ومطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله لغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن لا يفيد ذلك الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر المراد منه ما لم يتحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القويمة مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل تعلق النهي بشيء بعدما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثني بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام والقاء ونحو ذلك

ليس

ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا ظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص من وجه خارج عن محل النزاع والمنهي عنه اعم ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق به لنفسه او بجزئه او بشرطه او بوصفه الداخل او بوصفه الخارج او بشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها بالوصف ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك سيندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجح الحقل على ما فيه او لا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد حائض منهية عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ما دام حائضا فليس معناه انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية

نا الطاهر منه

بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلق مكلف بالصلوة وكالحائض فهنه عنها واما ما وقع النهي

عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف فيهم كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة

العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا

واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فتمثل كنكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه

ونحو ذلك ويظهر نتيجة مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي لجزئه فكالنهي عن قراءة

العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع نفس الايجاب

والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر فله امثلة كثيرة واضحة والنهي

عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر

حكمها بملاحظة احكام الاصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي لشرطه فاما بان يكون

لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال

البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق

او غيره كذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء

المغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه

الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك

عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم

النحر فكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول

بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت

فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو

وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي لوصفه الخارج

فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار المغصوبة

وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها مع كونها

في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار

وصف كونها دارا للغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر انه لا نقل

متكتفا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة

من الشارع وجودا او لا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال

الغير والبيع لعمل الخمر وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه للشيء مفارق واتحد معه

في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية

واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء

ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي

عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة

او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة ذكرناهما

تطفلا وقد تقدم الكلام منهما مستقصى كلام القوم في تفصيل الاقسام

والامثلة مختلط مشوش اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا هنا

لذلك والا فلا تفاوت لها بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية

الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات

فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط

القضاء وذكروا في ثمرة ما لو نذر ان يعطي من يصلي صلوة صحيحة

درهما فهل يبرأ ان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها

في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال لما امر

به الشارع في هذه الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم حينه

بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى

هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة فان الذي لا يسقط قضاؤه

هو الصلوة مع تيقن الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاطها القضاء

بالنسبة الى كل التكليف المحتمل ووقع هنا وجوه متعددة بعضها مقدم

مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب
النوع فيجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وحينئذ وفيه
ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة مسقطة للقضاء على
القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة
بظن الطهارة مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف
وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح
في ان دون ان [illegible] فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا
حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الا انه لما ينكشف الفساد فيحكم
بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير
ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا لان التكليف في نفس
الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون
هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بتجويز
الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع ان القضاء
انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن
من اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من
الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة
في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم
اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب
ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا
بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفي
الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال
ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض

له قضاء

له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط
القضاء ما يسقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود
والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كالتملك في البيع وجواز
المشروح بالاخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس
به وح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين
بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة
ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد
عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصح لو سقط الزيادة
والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع [illegible]
الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد
ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان مبناهم على تغيير الاصطلاح
اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني
عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابهم والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور
الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا نقله [illegible]
عن اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد
وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب
الى الاكثر والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي
عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر
ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم
لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة العمومات
فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم تكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها فتثبت الصحة بالعموم
وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق

الاسع فوات المأمور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا
مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر
والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك اذ لا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار
المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي
ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن
المتبادر في العرف من ذلك التخصيص بمعنى ان ذلك الفرد من العام خارج عن
المطلوب وانما هو المحكم لا ان المنهي عنه الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية
هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه ظاهر واوضح لان التخصيص
فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان
التجارة ايضا قد يكون واجبة وقد يكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب
في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم
لا ينافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب
والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول
العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة فان منافاة
التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة
على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة
بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو
ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري
وما يقال من ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الحكم من النهي ليس بمراد ففيه
ان القرينة واقعة للمعنى الحكم من اللفظ او مناقضته انما في بعض بالنسبة الى الاول
ولا مناقضة هنا ولا منافاة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت
دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم

دلالته

صح

العرف

دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم
وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما ينافي التحريم
فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت
ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية
سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب
عليه الاثار الشرعية سواء كان تجويزه بلفظ ينافي التحريم مثل الحلية والاباحة
والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن اكل المال
بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل
على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما وعقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة
ما احله الله تعالى ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحلية والحرمة والوجوب
فيخصص عموم احل الله واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيه فاسدا
من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم
الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي التحريم فلا
يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر في حال الحيض
ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمنا وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص
والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غيرها كان المنهي عنه نفس المعاملة
بعين ما مر ويشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل ونحوه ممنوع اذ يكون المقتضي
فيه مثل قولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا سائر العقود ولا يمكن
التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فانه يتمسك كانت
الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو بيان لكون المقتضي
مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت تعارض
~~بينهما ولا تناقض حتى يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما~~

ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم الآية

قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب التفصيل الترجيح والاصل اعمال الدليلين
مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله
مثلنها للنزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو
عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون
بالنهي في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال
انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات
في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق ان النهي لا يدل على
الفساد فيهما مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به
على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا
والجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر
يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة والاجزاء والنهي وفيه تحكم
جريانه فيما ليس مقتضاها الامر وتسليم التناقض وحمل التناقض في الاستدلال
في مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين
اذ لا شبهة كان في لازم واحد سلمنا لكن قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي لا انه يقتضي
عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة
القول بالدلالة شرعا فقط استدلال العلماء كما مر ومر جوابه مع ان ذلك
لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد
كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان
الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كان حكمة النهي مرجوحة
لخلوها

فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة
ممتنعة لخلوها عن المصلحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية
ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى وراجح على فعله اما لو فعل وعصى
فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما
هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان
ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه تعرض مصلحة الترتب بعد اختيار
الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من
صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله
بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة الى الله تعالى وكان
منهيا فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية
في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة
السيد ايضا معصية وحاصله انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله
تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح
وعدم اذن السيد غير مضر بالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة
وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم
في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات ففيه ما بيناه ويشكل الجمع بين هذا
الاحتجاج والاحتجاج الباقي لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم
وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون
مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب
الاستلزام العقلي وانه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا

فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر
ويظهر الجواب عما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتمد بها ويمكن استنباط
دليله وجوابه عند مما تقدم تذنيبات الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه
فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم
قبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد
اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو
الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم
به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية
دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي
عنه لشرطه ان كان من فقد ان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل
انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حزازة
في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد
ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد
في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا
كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح
فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وهما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي
يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث
افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا يدل دلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور
من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما
لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي
يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر والحائض لا تصل يستلزم
اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة

وذلك

وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي تترتب لها
حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة منها ولو لم يكن مورد النهي
صحيحا فلم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك
والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه
اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها
صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عنها عن مطلق الصلوة الصحيحة
فان قالوا ان الحائض اما متمكنة من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل
لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم
القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على
الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة
الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب
ان الصلوة الجامعة للشرائط نظير عدم كونها في الايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر
المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة
بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك
الممنوع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح
المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة
عن صلوة الحائض ونكاحها على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء
لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظاهر بلا دليل عليه

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان المقصد الاول

في المحكم والمتشابه قال العلامة رحمه الله في تهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص
وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك
بينهما هو مطلق الرجحان والمتشابه ونشر الشارح العميدي المفيد بالدال على

المعنى بالوضع وزاد قيد الجزم وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة
التي وقع بها التخاطب قال وانما قيد نا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر
الى اللغة لعدم ارادة احتمال غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة
اخرى ومثل المحتمل بلفظ الاسد والمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص قال شيخنا
البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر
والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين
متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد
والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا
البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض
فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا
للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم
مثل في الحاشية ايضا للشق المأول بقوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على
المسح ظ وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف مأول وظ كلام العميدي تخصيص هذا
التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات
ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد
الا الظن وقد تكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء
والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا لحكم بجميع احتمال التجوز
هو الداعي الى ظنية الدلالة ~~وكون اللفظ ظاهرا تحكم حيث ان احتمال التجوز هو~~
~~الداعي الى الظنية الدلالة~~ وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض
كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدمه
القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد بعد الثبوت فالتقسيم انما هو
بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى

فالتمثيل

فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس بحق في محله ولعله غفل عن
مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض والفرق
واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لابد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا
حقيقة كان او مجازا ولابد ان يناط التقسيم القطع في الارادة والظن بها بالقرائن
الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوف على عدم القرينة على
ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي
واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن
بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون
ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص
في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة
العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد
مجموع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لابد
ان يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال
العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع
قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه
اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص
~~فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما~~ مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة
تلك اللغة ايضا مع كونه غلطا فهو خارج عن مصطلح كلامهم ايضا اذ الغلط
في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك
تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر
نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا لا يجعل التعارض والنص ما لا يحتمل غير المعنى
عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن

الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصاً والعام ظاهراً وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضاً عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضاً من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهراً بالنسبة الى المعنى المجازي فلا يحفل الكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث نصوصه في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن

المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم

وهما وصفان للمدلول وظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون حالة المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا بد ان يجعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله اما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكوراً في المنطوق ايضاً كما ستعرف

قانون

المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وفي كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح فهو

منه المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف عليه صدق الكلام عليه كقوله رفع عن امتي الخطا والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعم واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينة العقل علم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح اذ لا بد من ذكر قسم آخر يشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما التعدية لغير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط بعضهم في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات

يرضعن اولادهن حولين كاملين محمول على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين فالمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثاني بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجي الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجي تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كونه غير مذكور في بعض ما دل المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا او يشترط عليه ويفهم من ذلك انه انما اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو في غير النذر واليمين وعن القاموس الزام شيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مقدما او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول

النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما علمت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف ونحو قولهم شرط الوجوب البلوغ واما العلامة فنقل جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة هو جمع شرط بالتحريك وهو العلامة ونحو كذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يعلم ماخوذ من التحريك الثانية الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى الظاهر بحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة فضعيف اولا لانه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول وثانيا

لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل
عدم سبب اخر واذا علم له سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لامعينا ومن هذا
الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي لو طارد ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر وقال
لما رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان ومع بقاء الاشكال في اطلاق
الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة
الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه
حصول مضمون الجملة ~~الشرطية اي ما يقول~~ التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما
يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان الواقع
بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا
وقد يكون سبباً فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان
يقال اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا
فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان
حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط
حجة معناه ان ما يفهم من تلك الشرطية التي يسمونها فيه مطلق النحاة شرطا في محل
السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم
بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
المصطلح للاصوليين او السببية فلا منافاة اذ لا بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوع
بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هو
عبارة اخرى من قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو
الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط
الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير
حجيته وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما فيما كان وكيف يجتمعا وما

للشرط

للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية
سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان
يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الاخر عليه
ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان له وجه
من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا ...
الثالث ما يكون شرطا للصدق والحكم عن القائل لا للثبوت في نفس الامر مثل ان
نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة قد اشرنا
ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات
الشرط وما دل على التعليق صريحا وتضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف
مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فما ملكت ايمانكم
وموثقة ابن بكير نا طقة بحجيته مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول
ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء
الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر الحقيقة
فاذا ثبت التبادر في العرف يثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ان
معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا
ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند
عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم
خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان
على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت
ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع
النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط
والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكرنا مطلقا لما اثبتنا

المتبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها
مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك ثم ما يقال من انها مستعملة
في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة
في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل
هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن
لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان
المتبادر منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء ويتحقق
بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله
على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتج على حجيته مفهوم الشرط ايضا
بانه لو لم يفد التعليق انتفاء المشروط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم
عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي [illegible]
مطلقا واصالة ~~عدم الفائدة بل نفي مطلقا~~ واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي
[illegible]
اصالة مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية
ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة
القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة ثم التشبث
باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا
فيما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل
اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول
اما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم
بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على
ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم
الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل على حدة بحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو

يجري

يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى يوجب
الخروج عن اللغوية وهو ممنوع يرد عليه انه يؤول النزاع بين المثبت
[illegible]
والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن
ان احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود
موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان
الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو
موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من
اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انا نحن نقول بان
مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا بينا
او ان بعدنا وبالجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا
هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية
فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يفيد قاعدة كلية بخصوص المقام
كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها
من بين الفوائد مطلقا لانه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع
واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب
منابه شرط آخر ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد
الرجلين الى الآخر شرط في قبول شهادة الآخر وقد ينوب عنه انضمام
امرأتين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز
ثبوت بدله وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل
به يتمسك في نفي الحجية باحتمال التاثير فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي
الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظواهر والا
لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر

ولم يعلم تحقق الحكم بسبب آخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا
ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا
ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد
السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية
في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ
المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل
الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر للمثال
المذكور في تحقق الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر في الامر الوجوب
العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد حملناهما على التخيير وذلك
لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واجاب عنه بقوله نعم
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا
يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان الانتفاء
هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن
ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يميل اليه هو لعنه فهو مدفوع بانهما
تنتفي عند التنبه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له
فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن
مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك مما ذكرنا
الجواب عما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد
الغالب اذ الغالب في تحقق هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سلف
والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة
فهذا الاستعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ
يقتضي ذلك ولكن القرينة لما رجحت مانعة ولولا القرينة الخارجية ملنعه

ولولا

ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى
المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين
اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة
مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله **قانون** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه
عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد
يحل عقوبته او مقدرا كقوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن
الشعر الكثير فمفهومه ان لا بأس بالشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغوية في كلام
الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان
الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي ص لي الواجد يحل عقوبته ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته
وقال ان يزيد بن يزيد ... هو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى
والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع
اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه وان
نقول بان ذلك انما كان اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العري عن الفائدة لا
الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها
فلا اظن المنكر ينفي شيئا عن نفي ما يقتضيه ايضا وما يظهر اذكاره من بعضهم لاحتمال ارادة المعنى لا يظهر ظهوره
اشبه في مفهوم الشرط من النفي في الاستدلال بمجرد احتمال السبب فهو ضعيف لما بيناه فيتعين الاول
قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط
في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستبعاد فهم وما يتراءى في المثال المذكور فانما هو لكون الا
الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكل من ذكر الوصف هنا ... لو نفاه لا يوجد التوضيح بل
عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان من صيغ الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وانحصارها للتقييد خلاف الوضع
غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلاف في ائمة الضيعة ... فيبقى عدم الدلالة
على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام
العرب واحتج النافي بانه لو دل لكان بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام
فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وان في المسئلة توقفا لان الظاهر في النصوص الدالة عن استعمال

المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة
ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله نعم اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية
عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة في نهايته بل لان اتحاد موجب
المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس
وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال
بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان هاهنا فوايد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط
والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يخفى فهم كلام في بيان
ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق
اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون
شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه بالولد ومما يناظره الشيء في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد موردا
الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لو حيل بين منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع
اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول
وبالجملة فالمعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكما ان
قرينة ارادة غيره فيحملها عليه لا ان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فايدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة
بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية **الثانية** قد توهم بعضهم ان فايدة المفهوم وثمرة
الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة
اذا كانت معلوفة اولى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قولهم في الغنم السائمة زكوة فلا اذ
نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأت من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم موافقا
في المعقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل
وانت خبير بما فيه لظهور الحال ووضوح الثمرة والفايدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بانه
عن الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا
بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي انشاء الله في محله فان الاصل لا يعارض الدليل
ولكن الدليل ان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق وورد دليل اخر على خلاف المفهوم
فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية و

يرجح المفهوم على منطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة من غفلة عن التوهم
اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع **الثالثة**
مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع توهم هيهنا ان
اصلحها ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع
الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم لو كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم
يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان ليس كل ما لا يؤكل
لحمه يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن
جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه زكوة ليس كل غنم معلوفة فيه زكوة وان الما يصدق
على تقديران يجب في بعض المعلوفة زكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك
هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزم ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول مفهوم
قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم
قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره
ويشرب بان هذه الدعوى لا شاهد لها عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك
التوهم شبيه بان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك
في غاية البعد من مثلهم بل هم تجردوا عنهم بمراتب لاختلاف الموضوع وبذلك يتضاد فان ايضا والظاهر ان مراد من
اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق وان نقيض كل شيء رفعه والمراد
رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد
من جهة القيد في المنطوق فكل قدر يثبت فيه القيد ويتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة
الى ذلك القدر والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فايدة وما يقال ان الفايدة تحصل في الجملة ولو بعزله عن الحقيقة
اذ يبقى التصريح متعلقا بالجميع بلا فايدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب
الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك
بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي
من سؤره فنطق به في الكلام واما لم يذكر بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه مشتركا للمنطوق لاجل عدم
لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الامر في وجود اللفظ المشهور
المشترك اذ يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة

فيه الزكوة كما السوم الفلاني فلم ينقطع المناقضى حتى يلتزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد بالتقييد من فايدة والمفروض
انه ليس الا نفى الحكم عن غير محل النطق مع ان الفرق لا يكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم وهو عين
مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبنى على التبادر من اللفظ او على لزوم ما لو كان الحكم عن الفايدة لولاه كما تقدم
وهو انما يصح لو لم يكن هناك فايدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة ان
اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس
فى البعض الاخر الذى هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم
لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فح يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فان
الاخر لا السوم والنفى والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة
ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعز ويقل وروده فى كلام الشارع فانه تكليف مبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد
من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان يق ان السور من جملة الحكم وجعلنا
للموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره اولا وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى
كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا انا نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال
سؤر كل واحد من افراده ونقول كل من افراد الحيوان الماكول اللحم يجوز استعمال سؤره فلا بد ان
انتامل فى ان معنى قولنا كل ماكول اللحم يتوضأ من سؤره موافق لايهما فايهما يتبادر منه فى العرف
والاظهر الثانى للتبادر فيكون الوصف قيد الكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضى نفى الحكم حيث انتفى
ذلك القيد الى ان لا دلالة فى قولنا فى الغنم السائمة زكوة على نفى الزكوة عن معلوفة الابل باحد من
الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة
الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا
احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجرى مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفى بانتفائها وهو
العلية التامة ثم لا ولا كان وجها وجيها قانون الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا للاكثر المحققين والظاهر
انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية
ههنا النهاية لا المسافة لجل ذلك هو قال صلعم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم
ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر نذكره فى مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فالقصد
الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بان الغاية ان كانتا من جنس
واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل

انه دليلهم

انه دليلهم فى ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما فى ادخال المرفق فى الغسل بخلاف ما لو اختلفا
فى الماهية ويتبين فى الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض
الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لان الاصل يعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة
المتكلم ذلك والاوفق يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك
ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق فى اية الوضوء فاما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع
لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز واما يصار اليه من جهة الدليل الخارجى ثم ان التوقف لا يستلزم
القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين والعلامة بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجوده وعدمه
اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف فى صورة الاشتراك
واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما فى القرء واما ما قاله فخر الدين من انه لعدم خلو الكلام
عن الغاية عين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفى والاثبات حاصل لكل احد قبل الاطلاع
اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الغاية بمثل قول القايل اعتدى بقرء فتامل فى ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر
الى الوجودى ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلنا لان المتبادر من قوله ثم صوموا
الى الليل ان اخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة
المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية
وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا
ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده القوم فقد صار هذا
المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهى عنده القوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق
فى المسكوت اعنى ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده
سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعده او الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم
الغاية فكيف نقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز
النسخ فيما كان اخره معلوما مخصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل ولا يقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من
ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يق فى العرف لتحديد
المنازل او لاعلام المعالم فيتحد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدأ ونهاية يلاحظان بالنسبة
اليها ويعتبر ان بخصوصهما فلا يرد مجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة فكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تع
سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك

قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة
قائمة على ارادة الخلاف و مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال المجازي فلا يوجب خروج اللفظ
عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك
الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بالحصول لهم المشاهدة كاخبارهم عن عيرهم وعما
وقع فيهم في اثناء الطريق وكان تحصيل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهي فيما
هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار
هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار
في الحقيقة مفهوم الغاية مخالفة بمعنى ان المعتبر في الغاية مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم
الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظاير الله فانما اوردك
وايضا الى آخره فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الاخص والمنتهي لا بشرط شيء مطلقا العموم
ملاحظة ان ما بعد الاخص ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ
ان الليل اخص مثلا سواء كان ما بعد المدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم نلتزم
استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون المثبتون بعدم دلالة اللفظ على ذلك
باحد من الدلالات اما الاولان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون
للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتأمل فيما ذكرنا قانون
مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان تقديم الوصف على الموصوف الاخص
خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه
انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم البحث في كل ما تقدم وكان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعاني
وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو
غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيها
من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي والدال
مذكور عن العين فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان ا
من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم
الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه
لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد

خاص

خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه ا
لعالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد كثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة
كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو
المصداق الكامل وقد لا يحتاج في صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد
كما في قولك اذا سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى
باللام وهو الظ من الزمخشري في تفسيره قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر
في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس
يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم والجواب ان ما ذكر جار فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس
لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرق تغير في المفردات وانما وقع
في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فانا اولا فنقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني وظهر وجهه كما
سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتأخير فان الموضوع هو الذات المعروض والمحمول هو الوصف والعارض و
لذلك اصطلح بعض المتكلمين على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه
فالمراد به الذات الموصوف فزيد فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد هو
الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد
هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة واذا وقع مسندا فالمراد كونه ذاتا موصوفة بزيد
وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على الاخص معناه
صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده
فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود
واحد لا انهما موجود واحد وبالجملة فمع ما يرد هنا ان الحمل انما يقتضي الاتحاد واوجب التقدم
للزوم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقا فردا ما
بتقريب ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق اما فرد معين هو زيد او غير
زيد وارادة كل منهما مح لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل للجميع الا انه فلما
اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر بما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود
لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد
ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظ واما

للجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق لهذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل
زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى
الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه و
ظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتاخر بالطبع
وان صار موضوعا الان وثانيهما التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس ففيه جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم
ايضا وتوضيحه منع بطلان الثاني لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق فيه ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف
باللام بل كل ما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه حمل على الجنس او الاستغراق كان فقولك من بكر زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان
حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما تقدم مناف للمعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديقي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما
تقدم للبيانين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كان قولهم الكرم التقوى والعلماء ...
الكرام من العرب والامام من القريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كراما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان ا
الفاعل هو المنشأ في زيد حاضر ما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس فان انما
الاقوى فيه الحجية للتبادر ونقله الفارسي عن النحاة فكذلك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله ع
انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه تحقق ا
في المسند اليه كما مر فقوله ع انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة لسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحق بانما
وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اقل من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع
كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في ساير الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم
انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل له
ايضا بانه للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع
فتعين الاول وهو ضعيف لان ان فيه لتاكيد الكلام نفيا واثباتا فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع ا
في كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا لحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد توقف
بعضهم في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكورين وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار
ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها الى الساعة لانذار غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان
ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت ع في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا
وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة
فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زايدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون انه

فقيل انه

فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا وقيل انه مفهوم
ما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما انما او الظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم
اللقب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ونفي
رسالة نبينا ص واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره
وايضا قول القايل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان ولهذا اوجب الحنابلة الحد عليه ايضا والجواب عن الاول ان فايدة
الارادة مخصوصة في الاسم واللقب فيدا زيادة الكلام حتى يحتاج الى فايدة خاصة في ذكره وفايدته فايدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة
قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل
على عدمه اذا صام ... نعم يحتاج جوازه اي الصوم من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول نافي له واذا صام الزايد
من باب عموم الصوم فلا ضرر ايضا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان
الزايد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق كما
لا ان المفهوم يقتضي ذلك لوجود الاحجية اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في
بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق او ما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو
الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان وهو مقتضى المنطوق كما اشرنا
اليه فكذلك كون الماء اقل من كر وقلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء من
المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعماله عام والعامة
على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام
فانه لا يجوز التجاوز والاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين فالامكان هو الاقل وبان لا يكون
اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالهما هو الكلام
في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا
وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ مختص بما فيه لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار
الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف وغيرها بما فيه وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد
الثاني في تمهيد القواعد

الباب الثالث

في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة
على استغراق اجزائه او جزئياته كذا عرفه الشيخ البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة
على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الاثنين من ارادة العموم الجمعي والافرادي وهذا اصطلاح
والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين الكلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام
المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبر عنه بالكلي التفصيلي

الباب الثالث في العموم والخصوص

والكلي العددي والافرادي وليس من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبّر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في النفي فلو كان
في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة و
سيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لافتقار الحكمة ذلك ونحوه ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه **المقصد الاول**
في صيغ العموم **قانون** اختلفوا في كون ما يدعى للعموم موضوعا من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة
في الخصوص على اقوال وقيل بالوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في
الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل
داري فله درهم ومتى جاءني زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى
وللاتفاق على حمل كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا وان من ادعى
ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي
ولقضية ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه فقال يا محمد
اليس عُبد عيسى وموسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك جوابه صلى الله عليه وآله حيث قال ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او اعلى منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها
فانما هي خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشيطان التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وحجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ
حيث استعملت سواء اريد منه الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك فيه الارادة ولما كان الوضع مسلما
للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم و
التفهم اذا فرض ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل
لان طريقه منحصر في النقل اما محضا بالتواتر او الاحاد او بانضمام ما يتصرف من العقل كما استفيد من مقدمتين نقليتين
وضع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء
منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله في كل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيحصل من ذلك
انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا لم لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو
كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما
هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين
فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري والتكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى
انما نشأت من مناسبة ذاتية ولا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص ومرجح في الدلالة على المعنى
اولا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة

اما من الله تعالى لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بتبع الخصا
المرجح فيما ذكر وهلا يكون بشيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى ومصلحة اخرى حينئذ نعم مع انه يلزمه الوضع
للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك حمله
السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكر وان
القصم بالقاف كسر الشيء مع الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالقسمين من
فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت
جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما صرح به قوم
من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير
خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذه خمرا لانه تخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون النص
منه بالعموم كالمنصوص في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل
بالقياس لم يجوزوه في اللغة وقد تقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل فهو ماء العنب ايضا فالمجموع
اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب
كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس
من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع كلماتهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز
الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل
بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا رأى انهم يستعملون
لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني
او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوع لها العلاقة مجوزة نوعها من الواضع ونحو ذلك كما
هو الثابت في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد
ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها الفاظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص
عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص
الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالدوران الخاص يحصل العلم بالمعروض
ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان
الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فالقدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل
انما اشتغاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن هذا لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل

فان اللغة هو اللفظ الذى وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصى او النوعى الحقيقى او المجازى فاذا ما ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض انا اثبتنا
المعنى الحقيقى مثلا بالتبادر وهو دليل عقلى مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل
عدم امكان الاستدلال عليه من طريقة اللمّ دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الانّ والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو
فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلول للوضع ودلالتها انيّة غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلابد ان يقال
ما ذكره من ان طريق اثبات اللغة اما التواتر او الاحاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعى واما ظنى بخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء ونحوها
يعنى هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا فى معنى خاص فى اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما تصحيح العقل وكون الاصل يستفيد
الارادة وامثالها فانه على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع التى يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا والمانع الممنوع مثل التبادر ما فوائد
فى ادلة الوضع من جملة التوقيفيات فبالاستقلال المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راى المعصوم وتقريره الكاشف عنه قبالا للاخبار
المتواترة او اخبار الاحاد فى الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى كلامه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل بالعموم احوط ويوجد
لان ذلك انما يتم فى الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة مثلا كما قيل واورد عليه بالمنع فى الواجب مطلقا ايضا كما فى اقتلوا المشركين فان قتل النفس
المحترمة اشد من مخالفة الامر الثانى انه اشتهر فى الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم والظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الاغلب مجازا فى الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
مخصص ظاهر فى انها للعموم وبوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما فى الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل
ليس بظهور العام فى العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل
واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا ان العام ظاهر فى الجميع حتى يحتاج ازالة البعض الى المخصص ولعل
التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحهم والا فاصل مراد المستدل ان غالب استعمال
الالفاظ التى يدعى عمومها فى بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق فى الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا
لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة فى الاقل وقد بينا واما فى الثانى فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل كان
ذلك المطلب حقيقة والمثل مطابقا للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص فى نفس الامر بان الله بكل شىء عليم واما قال وارد على سبيل المبالغة
لانه لو كان المراد ظاهره لكان كالمخالف لدعوى التخصيص فى نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة فى العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما متواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر فى نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما
والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على ~~ظهور المنافاة~~ وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل فى المتواتر لاختلاف
الدواعى والموانع وحجة التوقف عدم ظهور المنافاة وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل
ولفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقيه ولا سيما الاستفهاميتان واما الموصولتان فلا

فيه الا ان يفهم منها معنى الشرط ويفهم ذلك من المقام والا فالاظهر الحمل على الموصولة فلا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق الجنسى كما سيجىء فى المفرد المحلى باللام
والاظهر الاقوى ان ما حقيقة فى غير اولى العلم ودعوى انه حقيقة فى الاعم منه كما ذهب اليه جماعة تحكم وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو
مررت بمن او بما معجب لك ومن بعضهم الحاق ما والذى ما ايته مثل الذى امرت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبنى ما تصنع
ومنها اىّ فى الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة فى اولى العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لو
اى رجل دخل فى المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطى الجميع فعلى هذا يكون عموم اىّ عموما
بدليا كالمطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان وانّى ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت لواحقها ما
واما اذا منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة فى تمهيد القواعد وغيره والمعيار فى
الكل التبادر فان حصل التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام فى بعضها
للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا فى افادة الجمع المحلى باللام للعموم فى دلالة
المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعى رسم مقدمات **الاولى** المراد بالمفرد اسم الجنس ولابد من بيان المراد من الجنس
واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو
الطبيعة الكلية المقررة فى نفس الامر مع قطع النظر عن وضع اللفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذى هو
مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر فى تحققه مفهوم وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ
رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا فى ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شىء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية
مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التى يتعاور عليها اللغات المختلفة بسبب تعاور الالفاظ
الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغيرات لابد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى متشخص ووضع اللفظ
له كان يحصل له بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصى بالنسبة
الى كل واحد من المعانى بملاحظة كل واحد من اللواحق فى كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعانى
على اللفظ بسبب تعاور اللحوقات بحسب المقامات وليس ذلك فى مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط شىء لا يقال الاسم لا يخلو عن شىء من
اللواحق ولا يجوز تجرده عن شىء منها فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا او معرفا باللام موضوع لكذا او ملحقا بالالف والنون
لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا
نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين فى الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ فى التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل فى
الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب
ان يلحق المعنى تابعا ومنشأ التوهم فى هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وقد عرفت ان تنوين التمكن ايضا مما لا يتم به الاسم
ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما فى جاءنى زيد فقولك رجل جاءنى لا اراده انما يراد به الماهية وكذلك اسد على وفى الحروب

بغامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلناه سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم ربطا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المراة وان قلت انما اخذ هذا في تعريف النكرة منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فلا لنكارة فيه لاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا تجب ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امراة وجاءني رجل او جئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لا نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعيينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل على قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مادة اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين الطبيعة والاشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين لم يوضع القول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل لما تحقق تلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ التي سمعناها عن العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان الالفاظ اللواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقدم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون اللام لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى

حضورها في الذهن وعدمه في رجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة صح

نسبته الى الجميع

٨٨

نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى مقاصد المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعينها في مثل الرجل خير من المراة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف و[illegible] النون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي ولو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة الزجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكالاشارة بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد الذهنية كما سنبينه انشاء الله وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين المعهودية في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها بتسلطها مطابقتها لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي لا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة امر اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على امكان ارادة الماهية من حيث هي هي وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال انه اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ارادته منه بالاصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة

المعهود الذهني

المتعارفة

لا يشبه اليه ولا يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هنا فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد صح صح

فرد خاص وهو العهد الخارجي والا فان لم يثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فالاستغراق
ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شئ اخر والثاني ان الحمل
على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شئ
في الخارج والامر من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجئ الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من
جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع فالظاهر انه ايض في كلا معنيي النكرة اعني
ما كان من باب وجاء رجل من اقصى المدينة ومن باب وجئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو
ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعيينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها
معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فعلم الجنس
علم بجوهره واسم الجنس بالالة والكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس
وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس
اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع
الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايض لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن
جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايض مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال
ايض مفهوم كلي فلك تصوير جميع الصور المتقدمة فيه فيبقى لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع
لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل
النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوم
ال حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع
وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين بل وقد
يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجايل ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان العدد المشترك
بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف الرجلان فان مفهوم اثنان من الرجال
ولكن التثنية ايض قد يراد بها النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايض وقد يراد به الاستغراق فا
تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض للجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس
فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الواحد ايض منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلى الله عليه وسلم بان المراد جنس الفعل و
جنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان

فلان يركب

فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ
العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ذلك ايض مجازا نعم يمكن ان يق
بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل
قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر
الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق
قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني
المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كان وضع
المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايض نوعيا باعتبار الضم
والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا
للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر
من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم
الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من
استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه
بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايض حقيقة اذ هو ايض من افراد تعريف
الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم
ذلك في العهد الخارجي ايض على ما بيّنا بل ويلزم من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف
الجنس وادخال صاحبيه فيه يظهر ذلك من غيره من العلماء ايض وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية
لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه و
ارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب
ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس
لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن
ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال للفظ في غير ما وضع له
لا يق التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يق هذا رجل لا

لا امراة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان الله منه هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد من اما القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق فلا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او نقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للفرد لا بد ان يق انه ايض حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه انشاء الله بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شي فقولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينها لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولك رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعول فيها الاسم للجنس ويحتمل ارادة نفس المهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظ انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم

تنبيه

اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد مجازا مثل ان يق زيد انسان فان الانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل في مفهومه الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يق ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان

يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايض بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه فح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالا

اقسام ٢ ان يخرج ... من الاطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد انه مجاز في الجميع وهذا معنى اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المقسمان بشيء مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايض في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه ح في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل والكلام فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف فهذا هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم

في اللفظ ٢ المجاز بظاهر ... الاطلاق فان الحبيب النجار لا غير مثل معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايض فالحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية والمطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للمهية فاستعماله في المهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز فذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل الحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وعين من الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايض هو استعمال اللفظ لمعنى في معنى

بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتى لا الحمل المتعارف فان اسدا فى قولنا رايت اسدا يرمى لم يستعمل الا فى الرجل الشجاع
ولم يستعمل فى زيد مثلا نعم استعمل الرجل الذى اريد من هذا اللفظ فى زيد على وجه يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه
وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث
الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد فى
هذا التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على كل
له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه
فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففى هذا المثال لم يوجد الحمل
المتعارف للمعنى الحقيقى بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتى فان الرجل الشجاع ليس من افراد
المعنى الحقيقى الا على مذهب السكاكى من باب الادعاء يمكن ان يق حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر
ان اطلاق المعنى الحقيقى على المعنى المجازى ليس الا من باب الحمل الذاتى فاذا كان من باب الحمل الذاتى فهو يفيد كونهما
موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول فى الموضوع وانحصار المستعمل فى المستعمل فيه واذا عرفت هذا فى
الاستعارة يظهر لك الحال فى غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث المطلق فيه الغيث على النبات بعنوان
الحمل الذاتى ادعاء يعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقى بل هو هو نعم لما اريد منه النبات
الخاص الذى رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلى على الفرد
بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا فى معنى وحقيقة فى حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازى
من جهة اطلاق الكلى على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام فى الخاص يعنى الكلى فى الفرد ان
كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص فى الوجود لا كونهما موجودا واحدا بعبارة
اخرى اطلاق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتى الطلق
واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان
بهذا المعنى فى فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية فى موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل
المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل
المتعارف فى حمل المشترك المعنوى على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظى على معانيه او حمل المعنى الحقيقى
والمجازى على معنييه ومن التامل فى جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص

باعتبار الخصوصية

٩١

باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا فى الخاص وغفلة المعترض عن هذا تدعوه الى ان يقول لا نم ذلك
فان ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله فى خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل
فى غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقى والخصوصية عنه منسلخة بالمرة ومعنى يصح استعماله
فى الخصوصيات المتعددة كلا مناف هذا المعنى المجازى فظهر بطلان قوله وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير
هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذى يفيد العهد الخارجى حقيقة فى المشار اليه مثل هذا الرجل
من هذا المرءة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شئ يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل
الذاتى كما فى تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجى واياما كان فلفظ المدخول مستعمل فى معناه
الحقيقى ولا ينافى ذلك كون المعرف باللام حقيقة فى تعريف الجنس مجازا فى العهد الخارجى كما حققناه مع ان
الكلام فى كون لفظ الكلى حقيقة فى الفرد او مجازا فى لفظ الكلى هو مدخول فلا مدخلية فى تحقق هذا
الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما فى العهد الخارجى فيتضح المقصود واما اذا اشير
الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام
الجنس اذا استعمل فى ارادة فرد ما وبقى له المعهود الذهنى فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم فى ذلك هو
انه من باب اطلاق الكلى على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه المهية المتعينة المتحدة
فى الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقا وارادة المهية باعتبار الوجود خلاف معناه
الحقيقى فان قلت ان المهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافى اعتبار وجود الافراد
وان لم يناف تحققها فى ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام فى دلالة لفظ الكلى على الفرد فيصير اللام لغوا
فان اللفظ الموضوع للكلى من حيث هو كلى مدخوله اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلى فى
ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا فى ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للمهية المعراة فى حال عدم ملاحظة
الافراد فلذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة ورخصة استعمالها فى حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع
كالمشترك فى اكثر من معنى لا يق يرد هذا فى اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للمهية فى حال عدم ملاحظة الافراد
لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق
وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم
فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام

اذا اطلق واريد منه العهد الذهنى هو الطبيعة بشرط وجودها فى ضمن فرد ما لا حال وجودها
فى الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ
ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها
فى الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه
يرد على قولك جئنى برجل فانه اريد فيه المهية بشرط الوجود فى ضمن فرد ما يعنى مصداق
فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من
جهة ارادة النكرة الملحوظة فى مقابل اسم الجنس وله وضع نوعى من جهة التركيب مع التنوين
ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلى وطلبه يرجع الى طلب الكلى لا طلب الفرد ولا طلب الكلى فى
ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة فى ضمن فرد ما الا ان الاتيان
بالكلى يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين فى الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت
من قولك جئنى برجل جئنى بالطبيعة الموجودة فى ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل
بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل فى ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد
منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائى هو مصداق
فرد ما لا مفهوم فرد ما وطبيعة فرد ما موجودة فى ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا
حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجى
عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه
فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ليس
من باب العهد الخارجى الحضورى ولا ان المشار اليه هو المهية الموجودة فى الفرد لان المراد ان المشار
اليه هو هذا الكلى لا غير حتى يكون مجازا وظنى ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة فى
العهد الذهنى انما نشاء من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما
للمهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك البيع مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة
واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناه
ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئنى

باللحم

باللحم وغير ذلك وفى هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد المهية فى ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لكنه
تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من
قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشترى من دون التفاوت الى فرد لكن
يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف باللام للجنس ولم يرد من اللفظ فردا ما
مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعى هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت
لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل فى فرد ما الا ان العقل يحكم تبعا بوجوب
ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازانى فى المطول وقد ياتى المعرف بلام الحقيقة لواحد
من الافراد باعتبار عهديته فى الذهن لمطابقة ذلك الواحد للحقيقة يعنى يطلق المعرف بلام
الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا
فى الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من
جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح فى موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان
الحقيقة موجودة فيه وفى موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس
الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه
علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهنى ومثله النكرة كرجل واما على
كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة وقد صرح بذلك فى مواضع اخر ثم قال فى
اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما فى ادخل السوق ورايت
اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال ويستوضح هذا
فى بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الانسان لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل
الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترى والا لكان استعمال الاسد فى الرجل الشجاع فى قولنا
رايت اسدا يرمى حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك الى ان استعمال العام فى
الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما
وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد وكذا اذا قال القايل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم
ما فعلت ثم قال وقد سبق فى بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بان

وكسوته

اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انى اقول لو اريد بلام الجنس من المعرف
فرد ما بل الطبيعة التى توجد فى ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار
وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا ترى كيف يجترى على مخالفة ائمة الفن فى ذلك من مباحث الالفاظ
لانا نقول هذا الكلام مبنى على اجتهادهم فى فهم اطلاق الكلى على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على
النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبى نقل الاعتراض على دعوى
الحقيقة فالقول به ايضا غير عزيز مضافا الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل
السوق واشتر اللحم او يجوز ان الانسان لفى خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان ان
فردا ما مطلوب بالطبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل فى نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه
غير موافق للكلمات المتقدمة فانه صريحة فى الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق
والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام
يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا فى قوله جاءنى رجل من اقصى
المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يجعله تحقيق المقام على ما بينه
من باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة او وجود
الكلى فى ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له
كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلى فى ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلى للفرد ما علاقة له
بقى الكلام فى بيان الطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة فى القدر المشترك[2] وما اجيب عن ذلك بانه
يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل فى كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلى فى الفرد مجاز ومراده من ذلك
ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة
افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة
الى الهيئة فهى متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثانى اسناده
الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفى والمتصف
بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل
واحد من الجزئيات على التحقيق فى وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة فى المواد الخاصة فهى مستعملة

[2] بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما لو كان حقيقة فى احدهما او فى كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو القدر المشترك صح صح صح

بنفسها فى ما وضع له لا انها من قبيل الاستعمال العام فى فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع
باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة فى تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص ونسبة
الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا
اذا قال لعمرو اضرب او بكر قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطلبية
بالنسبة فى هذه المواضع من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح
القول بان ذلك استعمال العام فى الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول
ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمى الايجابى مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا
فهو مستعمل فى نفس ما وضع له وهكذا فى الندب وهكذا الطلب الراجح[2] بمعنى عدم ملاحظة الوجوب
والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده ح ايضا الطلبات الراجحة الصادرة
من خصوصيات المتكلمين بدون قصد الندب والايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان الطلب
لا يخلو فى نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد ح انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا
بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ح فى الوجوب او الندب فيكون مجازا وان
واراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فح يصح كلام
المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار فى الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل
اراد ذلك نعم لو فرض ح استعمال الصيغة فى القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعنى الطلب
الراجح الخالى عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم مثله
لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط ايضا فعليك بالتامل فى موارد اطلاق الكلى وتميز
انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الرابعة
مقتضى ما ذكرنا من التقرير فى الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة
الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد استغراقه
لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه لشمول الجماعات فيكون معنى جاءنى الرجال جاءنى
كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل او رجلان لكن
بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاء او بعضهم يصير ايضا جمعا اخر فلم يصدق مجئ كل جمع من

ولا فرق بين المستدل فى هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح م

الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني
جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايض بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم
الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها
فيندرج فيه ايض في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه
من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايض لكان تكرارا محضا فلهذا ترى الائمة يفسرون
الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث هو المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تع
كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات
قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة
وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من
اصناف اليهود امة ايض وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء
لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو بط جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له
في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايض ممنوع وان اريد انه لا
ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يض على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات
واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال
الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية
والظ ايض يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث هو المجموع فلا يفيد
ذلك فيصح ان يق للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد
ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظ انه لا خلاف
بين اصحابنا في افادته العموم ولا يض في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد فيه
بل الظ ان المتبادر هو العموم الافرادي لا المجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظ ان هذا وضع مستقل
للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المفرد
من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم
فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يق لعل

الاستثناء

عام و خاص

الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه
بالنظر الى ظ اللفظ مط في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما
واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد عرفت وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلة ما لو اوصى
للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة
عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام
الى اقسامه يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه
وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق ولعله
يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد
والاستغراق ولان مدخوله موضوع للمهية لا بشرط اذا خلي عن التنوين واللام موضوعة للاشارة وتعيين لا غيره
فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام
والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات
اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يق بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة
الى الكل مساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط
والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل
من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بانه يقول
بكونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة
في الاستغراق وسنبطله انشاء الله تع ويدل عليه ايض عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف
في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايض لقبح جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم
امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام
لعله لمراعات المناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد
وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايض افرادي وبقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على التسوية

٢ الا البصري واكرم الرجل الا الفقهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء للعموم وعدم جواز جاءني الرجل صح صح

لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق

في الجواب عن الاول ايض فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال

ومابق في الجواب عن الوجهين ان الظ انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد

حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف

بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم

التي هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه انما هو مبني على الاشتراك

اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل

على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي

والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما

يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقا للاحكام

ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يق انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها

بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان

بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في محله ولا فرق بين تعلق الامر او تعلق

الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم سقوط

عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا يحكم

للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا

في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد

خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فايدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق

وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظ ان المراد به

الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان

الشهيد الثاني ره قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على

العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء

فانه يحمل على العهد حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا باكل البطيخ قال بعضهم

المفرد المضاف

لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف الطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف

لا باكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا

ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة

الحقيقة يقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضي

الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب

علينا التكلف لتحصيل المعهود ولو فرض حصول غير المعهود مثل المقناطيس وامثلته في احكام الشرع كثيرة

مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء على المناقشة في كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء

يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد

يقتضي الحمل على العموم مع ان مما يقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس اذا اريد به ما يستلزم الشهيد رحمه الله

العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقه ايض لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا

للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ايض لا يتم لان اصالة البراءة قد يقتضي

الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي مادام

لا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بارادته منه لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد

فالاولى ان يق في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر

بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت

الحكم في غيره وح يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح

غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن يرد

عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب

تقدمه انه هو المراد والظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمالا لارادة

المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية

يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس لاجل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة

كل واحد من المعاني المشتركة كما ان مجرد صلاحية ارادة احد المعاني من المشترك لا يرجح ارادته

لا يخفى ثم ما يظهر لي انه مما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق

ينصرف الى الافراد الشايعه فجعل الشهيد الثانى الافراد الشايعه معهودة وجعل الالف واللام اشارة
الى الصنف المعهود المتعارف فى المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقدم فى اللفظ يرشد
الى ارادة المعهود سابقا فى العهد الذكرى والتقدم فى المتعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة
فما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينه معينه للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا
الى ماسبق ان التقدم فى الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور فى صدر المقال
واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو
شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعه فلنقدم الكلام فى معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعه حتى
يتضح المرام فنقول لان ذلك مبنى على ثبوت الحقيقة العرفيه او اللغويه لذلك اللفظ فى الافراد المتعارفة
بحيث هجر المعنى الحقيقى والمحقق فيما اذا دار بين ان يكون المراد فى كلام الشارع هو الحقيقه العرفيه او اللغويه
هو تقديم العرف واثبات الحقيقه العرفيه وندرجها القياد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الله تعالى
اصل الوضع ويجرى الحكم فى جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقه العرفيه بمعنى هجر اللغوى بل
حصل حقيقه عرفيه للفظ فى المعانى المتعارفه مع بقاء المعنى الحقيقى ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلى
وبعض الافراد لكن يكون استعماله فى احد المعنيين اشهر كما فى العين بالنسبة الى الباصرة والنابعه من
بين ساير المعانى او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعه
فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة فى احد المعانى المشترك فى ترجيحه ولمعارضة الشهرة فى المجاز
المشهور باصالة الحقيقه الا ان ارادة الافراد الشايعه لما كان محقق الحصول على اى تقدير فتعين
ارادته ويصير الباقى مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب
اشتهاره بل لدخوله فى اللفظ على اى تقدير من التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذى جعله معيار
الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له فى اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنى
المشترك اللفظى كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس فى ذلك كثير فايدة مع افادة جوهر
اللفظ ذلك ومع ذلك يبقى الكلام فى تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكرى قانون المشهور
ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائى حمله
عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى

دليل

دليل والدلالة اللفظيه مفقودة فانها منحصرة فى الثلثه وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم
فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقها احتج الشيخ
بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على
ارادة الكل حيث لا قرينه على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائى بانا لو حملنا على الجميع لحملناه على جميع حقايقه
فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف فى الباقى حتى
يتبين وهو لا ينافى الحكمة وعن الثانى بمنع كون اللفظ حقيقه فى كل واحد من المراتب بل هو للقدر
المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعانى اذا لم يظهر قرينه على التعيين
ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال الجمع المنكر يتصور استعماله
على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءنى رجال وله على دراهم والثانيه الحكم عليه بشىء مثل
احل الله بيوعا والثالثه الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط
ثلث مالى رجالا او علماء او اضفهم فى ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة
حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين
عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما فى قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينه ففى مثل ذلك
لا يقتضى الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى فى الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ
فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذى نستفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجئ ثلثة رجال
وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانيه فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفتها
بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا ينافى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافى الحكمة لعدم
التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون لا اشكال فى تعيين البيع لاى
البيوع بان يقال لا اجمال فى بيان العدد بحيث ينافى الحكمة وهو المقصود بالذات فى هذا المثال كما فى
جاء رجل من اقصى المدينه وانما يحتاج الى البيان فى غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج فى
المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض فى مثله بيان حكم شخص البيع ومعلوميته
حاله كما هو شان الحكيم فى بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم
المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتعين من مدلوله فيجرى ذلك فى المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله

على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يتنزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة
حلية البيع غير معين فى قوله احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام فى مطلق
الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد فى قوله تع وجاء رجل من اقصى
المدينة فالحكمة يقتضى العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان اريد الاتيان
مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل
الافراد اذ يحصل امتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد وهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى فكما ان
قولك جئنى برجل يقتضى الامتثال باتيان اى رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق
عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير والتخيير بين
الاقل والاكثر لا يقتضى الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع
الامر الى ان المراد بالجمع المنكر فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة
المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل لاصالة عدم ارادة
عن الزايد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك فى الباقى فهو مشترك
بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر فى اى المعنيين والظ فى الصورة الاولى بل المتعين هو
الاول وكذا فى الصورة الثانية واما فى باقى الصور فالاظهر هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى
بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان المجال
ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضى الحمل على العموم فى ما لم يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن وقت الاجمال مقتضى
الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل
عدم تلك الحكمة والظ فى اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظ فى ان الاقل
متيقن الارادة والباقى مشكوك فيه وهذا لا يتم مط فان الامر الدال على التخيير فى ايجاد الطبيعة لا يبقى
معه شك فى عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره
من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مط لا يجعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة نص فى اجزاء
ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد ثم ان الظ ان مراد الجبائى الحمل على الجميع من
حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه واحد معانيها فعلى هذا يصح معنى عمومه

الافرادى والجمعى كليهما فيتجه الجواب بمعنى الاشتراك اولا وبمعنى الظهور فى الجميع ثانيا وبمعنى
اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط
وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يق ان منع الاشتراك اللفظى لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المرتبة
من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة
الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائى ايضا فان حمله على الجميع
ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فاتضح من ذلك انه لا نزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر
على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل فى غيره كان مجازا فتم مذهب الحق ان اقل ما يطلق عليه
صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا
شاذ ضعيف ولا فرق فى ذلك بين المكسر والسالم وضمايرهما والظ انه لا نزاع فى نحن وانا وجئنا
لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق
وعدم تبادر الاثنين منه ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف
والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تع فان كان له اخوة فلامه السدس الاية للاجماع على حجب
الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل فى الاستعمال الحقيقة
وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلوب لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تع انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع
الاختصاص بل هى لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما فى مستمعون
وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد فى الخبر ان
المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلى معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه عم
فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو فى صيغ الجمع لا فى لفظ الجمع فانه بمعنى
مطلق ضم شئ الى شئ وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها فكذا لفظ الجمع
اذا لم يقصد به المعنى المصدرى اعنى الانضمام فالظ ايضا انهما محل نزاع والذى هو خارج عن
محل النزاع هو مادة جمع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق فى الاثنين ايضا حقيقة

قانون لا خلاف ظاهرا فى ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم فى الجملة ففى بعضها بالنصوصية

وفي بعضها بالظهور اما الاول فيما اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذلك فيما اذا كانت
صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبد او مدخولة لمن و
لا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد
ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي
الاول لا يجوز ان يق لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان
وجواز الاستثناء بان يق لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم لا ينافيها في
الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يق ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل
بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا
الى الوحدة ولكن الظ منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال للذكور اخراج
عن الظ كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل تلك
زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظ انه لا
فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايض لا يختلف فيها
فقولك لا رجال في الدار ايض نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا
في العموم الافرادي ايض كالجمع المحلى بسلخ معنى الجمعية ولذلك يجوز ان يق لا رجال في الدار
بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظ ان النكرة في سياق
الاستفهام ايض مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم
النكرة في سياق الشرط ايض وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان
ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فليشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين
في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك في تعليق ا
لحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من
اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد
او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد
العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار

قيد زائد من الايمان وغيره والاطلاق مع اصالة البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد
يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ
لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على
الطبيعة من حيث هي كما مر وهكذا الوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال
ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج
ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات وتخرج كلام الحكيم
عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانه يشمل الافراد النادرة
واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايض الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد
القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد
الشايعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايض ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو
في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة
لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يق لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود
الغالب فتم كيلا نتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا
ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية
بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخ عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة
في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايض بان المطلق
هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة
اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي
ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق
بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يق ان
المراد من الرقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب
نعامة او رجل في مثل رجل جاءني لا ارادة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من
واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول

فلا يعدّ ما بعد الواحد امتثالاً لانّه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب
التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مراداً من اللفظ بل استفيد من خارج او يق
ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة
بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في
قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شئ من الوحدة والكثرة
والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مرّ الاشارة اليه و بعد
لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا
يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقاً والماهية لا بشرط شئ بالنسبة
الى ساير القيود وهكذا مرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة
فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضاً باعتبار الحيثية فرقبة مطلق
بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة
فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو
واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد
منه غير مضر الا ان يعتبر منضماً الى واحد من فردي الاثنينات المعدودة كما اشرنا
في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فتصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد
بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على
اشكال فيه ايض كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينّا انه هو الظ في الجمع المحلى فلا يتفاوت
باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي في مثل لا رجل
في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهراً فيه لو سلمنا عنه الجمعية والمفرد ونص في الجمع
اما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايض اظهر في الشمول
لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد
بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين
واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته

في الجمع باحتمال ارادة الجمعي والمجموعي ايض **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام
الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال انه اصل القاعدة
من الشافعي ونقل عنه كلاماً اخر يعارضه ظاهراً وهو ان حكاية الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال
كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان
مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جواباً عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيها
اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قصة وقعت وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة واما عنها
على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع
في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظ ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظ ان
الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع
تفاوت الحال والظ انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا
فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايض كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين
ايض حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقيناً ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله
للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يق ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك
فيه وهو يناقض قولنا لا شئ من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقيناً ينقض
عدم ثبوت العلم لهم بشئ يقيناً فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام
ظاهري اذ ملاحظة اليقين بحصول اليقين بحصوله وما يق ان القضية الجزئية متيقنة
الحصول وان هذا الشك في النهي الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك فهو ايض في غاية
الوهن اما اولاً فلانا نمنع كون الشك حاصلاً من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم
العلم بهذه القضية ايض واما ثانياً فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد
واما ثالثاً فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كان العلة
والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى التقديرين
انما التسبب عن شئ يقيني فانه على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه
كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزماً ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا
انما هو بالشك الحاصل من شئ اخر ولا يظهر اندراج هذا الشك

والشك بالنسبة الى كل واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا صح صح

کتابخانه آستانه قدس

فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلوم ما يعلم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ثم انا لا نعلم نحن ان فى زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم ع واما الثانى وهو السؤال الذى لم يقع بعد فهو ايض يحمل على العموم اذا لم يكن له ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤل اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور فى العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفى فى الحمل على العموم واما الثانية فهو انه انما نقل فعل المعصوم ع سواء كان علم جهة الفعل كالواخذ مالا عن يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كالواخذ المال عن يد احد ولم يعلم جهته فلا يجوز التعدى الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه فى مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها تحتمل الاقتصار فى المادة المخصوصة فيصير فى غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدى فى مثل قوله ع فى جواب الاعرابى كفّر حيث سأله من مواقعة اهله فى نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا فى باب المفهوم وسيجئ فى باب القياس ولنذكر للفاعل بين مثالين الاولى ان امرأة سئلت عنه ع عن الحج عن امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية حديث ابى بكرة انه ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبى ع زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشى وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشى ابى بكرة قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة

قانون

المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر عن بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسى وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسى غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافى نسبى لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفى تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفى الطلب بانتفاء جزء مله والقول

بحدوث

بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع التزام حدوث التكليف مشروطا بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهى بل الصبى والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايض المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للخطاب بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب من المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقى المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقى ايض لا يحصل له فى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل باتيان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك او ان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك ~~حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم~~ بالفعل باتيان المطلوب وامرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ فى الحقيقى والمجازى فيحتاج التحقيق على البدل فهو غير جائز ايض على ما حققناه سابقا وما يقال فى دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهى مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له الشرائط يكلف تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدى الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق يصح من العالم بالعواقب وقد بينا فى مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا يفيد الخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل فى الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء ثبت ذكر الشرط لاصل الخطاب او من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقى والمجازى فى الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت

بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثانى فبعده وم لان المفروض انتفاء الدليل
عليه والاشتراك فى اصل التكليف مع كون الرسول ص مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى وما ذكرنا يظهر
ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدوم من باب المكاتبة والمراسلة الى النائى فكما انه يجوز الخطاب فى
الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مئة
بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام فى المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا
اريد منه الطلب الحقيقى والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية
لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفى ولا بد للمدعى الا ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على
سبيل المجاز فالذى يثبت التكاليف للمعدوم حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا
يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم
محذور القبح السابق الوارد فى خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم
الاجماع على الاشتراك فى اصل التكليف فانا لا نقول بمخاطبة المعدوم ومن هذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول
باشتراكهم معهم فى الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة فى ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان
قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدوم ومن مجازا بمعنى اخبار المعدوم ومن مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم فى التكليف
الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار
الواردة فى ذلك فاى ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة فى الاعم او مجازا اى الخطاب الملقى من الموجود
والمعدوم ومن او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة فى فهم الخطاب فان خطاب الحكيم
بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدوم ومن فلا بد لهم ان يتبعوا
فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص
الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحرى والاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين من طريقة ادراكهم ولو بضميمة
الظنون الاجتهادية منها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على
خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين فى التكاليف
والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين
مع كونهم يصلون خلف النبى ص او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين والفاقدين لذلك لاختلافهم فى الصنف

وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد فى الصنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم فى
عصر النبى ص او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك فى الاحكام الشرعية وحصول التفاوت
بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس
الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما
هو من دليل خارج من اجماع او غيره فح نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق
الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد فى الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا
بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق
بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية فى دفع الا
شتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على
الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع فى كل واحد واحد من المسائل المعلوم
اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودى وهو
ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل
ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الا
دلة هو ثبوت الاشتراك مط ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص فى كل واقعة واقعة مجازفة فيجوز ان
المشروط مط بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية فى ذلك
لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه
مط كما لو فقد الواجد فى زمان الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان
التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض
فى زمان النبى ص اسر جماعة من المسلمين بغتة فى ايدى الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون
رخصته ص اياهم فى صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة ح على القول بالاشتراط
ولو فرض ظهور صاحب الزمان عج اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب عليهم على من
ادركه اقامة الصلوة فال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط
وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين

وعدمه فالكلام انما هو فى اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد مدخلية كونهم مدركين خدمت
النبى ص ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك
فى غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراط مط بمعنى ان الوجوب
مطلق مع وجود الشرط مط ومشروط مع فقده مط ولكن وقع النزاع فى ثبوت الشرط فاذا
استدل النافى للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكنه الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين
مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فا
قدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايض لكان واجبا مط لقبح الخطاب من الحكيم
بماله ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفى الاشتراط مط والمجيب بان الخطاب
مخصوص بالحاضرين يريد رفع دلالته ذلك على ما ادعاه لاثبات الاشتراط من كون ذلك الخطاب بالحاضرين
وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عورض
ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع
من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب
وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد
تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع
ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو
مثلهم فى وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع
هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم حتى يتم القول بشمول الخطاب
للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايض من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية
ويرد عليه ان المعيار فى المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين
من وجوب الصلوة هو ما دام هم واجدون للصلوة خلف النبى ص او من ينصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون
ذلك المنصب بمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبى ص وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع
على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا تم القول بشمول الخطاب
للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين ايض منهم لاجل العموم فلا بد ان يتم القول باختصاص الخطاب

للموجودين

عام خاص

للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايض لاجل العموم فيصير هذا الشك من ثمرات الاطلاق والتقييد
والتعميم والتخصيص فى الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين والحاضرين ومع حصول الشك فى عموم
الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلا يحصل الشك فى عمومه للفاقدين منهم
على القول بشموله للمعدومين ايض ولو فرض لك فى ذلك توهم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين
فى العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفى اشتراط
اذن المعصوم ع انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعنى
ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفى اشتراط الاذن لا ان
الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل
معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه فى نفسه ومغايرتهما فى المفهوم واختلاف
الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت
على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله
للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايض بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان
فيه وان كان شئ آخر فلا بد من بيانه لا يقال التخصيص الاول مرضى دون الثانى لكون الباقى اقل لان
المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا
ضعف المعدوم فى جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين
والحاضرين هو رسول الموجودين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء فى جميع
الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم
والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم
الخطاب لو اريد ما يعم ايصال الموجودين باخبار المعدومين ومبين ثبوت التكليف عليهم بالمقام
من هذه الخطابات على الوجه الذى قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضى
اريد من ذلك والجواب عن الثانى منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل
لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم فى الجملة فيعرفون — فيعرفون لها
ثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين فى الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك فى الفقه

كثيرة غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين فى انفعال الماء القليل بملاقاتها النجاسة وعدمه اذا ورد احدهما
على الاخر برواية تدل على مذهبه فى بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل
فى الماء القليل لا يجوز التوضى به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بموت
الجرذ فيها المخصه لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك فى مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول
ولا عدم جواز التوضى عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ~~ولا القربة غيرها~~ من
~~النجاسات~~ ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما يكون من جهة القدح
فى السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة
وافراد المياه اجماعى فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل فى هذه
النظاير يندفع استبعاد بعض المتاخرين من ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات
مع انه هو العلة وادعائه ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة
بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الاشتراك فى الحكم بديهى معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق
الذى لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها
البيضاوى ايض فى تفسير قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركين مع الحاضرين
فى الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظ ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط
فى المعدومين فى الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور
السلطان او نايبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغايبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغايبين ولو فرض وجدان الغايبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك
مولانا الصادق ع فى رواية ابى عمير والزبيرى فى الجهاد لان حكم الله فى الاولين والاخرين وفرايضه
عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايض فى منع الحوادث شركاء والفرايض
عليهم واحدة ليسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون فى جميع الاعصار بالخطابات
المفردة ايض مثل افعل وافعلى ونحو ذلك ولا ريب فى عدم شمولها فالمقص انما هو اثبات نفس
الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة فى ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت فى جماعة نشاوا بعد
النبى ص وما ورد فى ان كثيرا منها وردت فى الائمة ع مثل قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع
عنها

بان ذلك

١٠٣

عام و خاص

بان ذلك من البطون والكلام انما هو فى الظ مع انه تع قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب
ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ~~فى الخطاب~~ لا بعض السلف كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايض ما احتج به
من ورود الا تقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشئ من الائك يا رب اكذب بعد
قراءت فباى الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظ ان المراد منه اظهار
الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا
لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى ص وكذلك فى الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك
البتة والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك احتجاجه بمثل قوله تع لينذركم به ومن بلغ ولعدم اختصاص
الانذار فى الخطاب كما مر وكذلك بقوله ع فليبلغ الشاهد الغايب بل هو على خلاف مراده ادل
وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بها الذكر منها الاستدلال بمثل قول
المصنفين فى كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل هو منصب علامة
الاغلاق والاشكال كنصب الاميال للفراسخ وتدقيق ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن
قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان
الكتابة نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه
ينتقل من الوجود الكتبى الى الوجود اللفظى ومنه الى المعنى فمن حيث هو قارئ متكلم ومن حيث
انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم
ما ذكره وكون الخطاب من الله تع فى كل زمان بالنسبة الى اهله وكان فى زمان الحضور
لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذلك فى الازمنة المتاخرة
لا يتحقق المخاطبة عن الله لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ
نفس الحكم وهو مسلم فوته فمن حيث هو قارئ متكلم ~~نعم متكلم~~ لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه
مخاطب بكسر الطاء تنبيهان الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان
كانوا غايبين عن مجلس الوحى لان الخطاب عن الله تع لا يتفاوت بتفاوت الامكنة وظاهر
بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغايبين وكيفية فهم الخطاب
فان قوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر فى الاخبار الصحيحة بالقراءة

خلف الامام فلعلّ فى مجلس الوحى كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغايبين فخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلابد من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اىّ تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم الثانى الصيغ المفرده مثل افعل وافعلى وامثال ذلك لا يشمل بصيغها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك انما ثبت الاشتراك فى غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر فى الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع فى المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد ولا يتوهم ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر مثل الاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس وببالى انه فى مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلى فى اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المومنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده اية الحجاب وغيرهما ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبى ص بقوله تع يا ايها النبى ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعمّ غيره المقصد الثانى فى بيان بعض مباحث التخصيص

(الموقر العام)

١٠٤

عام وخاص

وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلى كقوله تع خالق كل شئ والمراد غير ذاته تع وافعال العباد واما لفظى كقوله تع خلق لكم ما فى الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا فى منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال فى الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء كان علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقى اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل لا بد فى ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد فى صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفى غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو له علىّ عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل فى محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بنى تميم الطوال وان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا اليه وان كان التخصيص بمنفصل فى عدد غير محصور او فى عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندى قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك فى مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك فى الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما فى الافراد الخفية الفردية فى العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه فى ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة فى نوع العلاقة فى المجاز يوجب العموم فى الجواز

ما لا يستقل م

غفلة عما حققناه فى اوايل الكتاب وفى اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير
معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف فى جميع انواع العلايق وسنبطل ما استدل به المجوزون
واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القايل اكلت كل رمانة فى البستان وفيه الاف
وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة
ماذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفى الفصاحة اذ
عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه فى كلام الحكيم ايضا غير واضح
والمقام قد يقتضى ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام فى غير
الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى الواحد وفيه
بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل و
مع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضى رجحية
ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفى اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات فان
مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اى فرد من افراد التخصيص
وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص فى الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات
المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك فى اثبات اصل الجواز وعدمه بل
لا يجرى بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة
واحد منهم مجوسى والباقى اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهى عن قتل المجوس وورد
نهى آخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوى الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية
الى الجميع فلا بد ان يبنى على النهى الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبنى على الثانى
ولكنك خبير بانه لا معنى ح لدخول الاقل فى الاكثر فان المجوس ليس فى جملة اهل الكتاب
كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك فى المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة
فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجرى ذلك فيما اريد من بعضهم النكرة المطلقة
الموكولة تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينفع للاصولى فى جميع
الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق فى الجواب ان الاولوية انما ثبت

[margin:] بتما الحكم على الاطلاق الذى هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفى الجواز لغة و القطع بعدمه فى كلام الحكيم صح

فما حصل

١٠٥

فما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية فى كلام المستدل وفى جوابنا
هو المستحق الممكن الحصول المقابل للممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذى اوجب مقابلته بهذه الاجوبة
والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام فى الخصوص هو العموم
والخصوص وهو فى الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض
وليس مراده بيان نفى المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان
الذى ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة فى جواز استعمال العام فى الخاص
انما هو الاستعمال فى الجمع القريب لا مطلق المدلول علاقة العموم والخصوص حتى يساوى
الكل فيه ومما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع
للكل فى الجزء مشروط بشئ كما اشترط فى عكسه كون الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل وهو مساو
فى الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا المجموع الافراد مع
ان استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء انما ثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير
مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقى وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجرى فى
مثل عشرة ايضا فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له على
عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجئ وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول
فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم
والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد
بالعشرة فى الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى
له على دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام فى الاعداد التى مميزها فى صورة المفرد فان
معناه الجمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلى فى الجزئى ايضا
وانما هو فى العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل بان
العلاقة فى ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية فى افراد العام وهى انما تتحقق
فى كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيما بل العلاقة

[margin:] فى الجزء ... ان استعمال اللفظ فى الجزء

انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلايق من الواضحات التى لا يحتاج الى البيان مصرح به
فى كلام اهل الاصول والبيان والظ كونه علاقة اتفاقى وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم
كالمحقق الكاظمى فى شرح الزبدة حيث نسب كون العلايق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص
الى المشهور والمحقق البهائى فى حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير
العبارة من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى الاثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى
اثنى عشر وكل ذلك اختلاف فى اللفظ والا فلا خلاف ولاصحاب هذا القول ايض حجج واهية
اخرى منها قوله تع انا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر
العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة فى كل واحد سيما وصف
الحافظية صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم
فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا
وبان الناس ليس بعام بل للعهد ثانيا والظ ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان
الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه
اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب فى الجواب ان يق ان ذلك ايض ليس من باب
التخصيص بل من باب التشبيه فان اباسفيان لما خرج الى ميعاد رسول ص للحرب بعد
عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار
والاحجام عن الحرب ويكون ذلك سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول ص عن الحرب على
سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقى نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل
ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما
اخبر عن لسان الناس يعنى اباسفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة
عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع فى المحاورات وفى تنكيره المعرف باللام ايهام
الى المبالغة فى الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء و
يراد به اقل قليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا فى اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة
فى الجنس

عام وخاص

فى الجنس ومجاز فى غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للعهد
الذهنى وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندى لا من قبيل جئنى برجل فكما ان للنكرة اطلاقين
قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهنى المساوق لها فى المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهنى
سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعانى الاربعة ويعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة
فى الجنس واستعمل هنا فى الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلى على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية
فان استعمال الكلى فى الفرد وان كان على سبيل المجاز ايض فهو من باب استعمال العام المنطقى فى
الخاص لا العام الاصولى وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما
قيل فى الجمع وان اقله ثلثة واثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام فى الحكم وقد يوجه
بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قايل بالفصل وفيه
ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك فى الجمع المعرف ايض وحجة التفصيل
مع جوابه يظهر بالتأمل فيما ذكرنا والمجيئ قانون اذا خص العام ففى كونه حقيقة فى الباقى
او مجازا اقوال وقبل الخوض فى المبحث لابد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغرض من وضع
الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم با
لوضع ايض غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع
اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى مقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب
من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها
وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع
ينافى ما ذكرت من نفى ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته
موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة فى نفى كون استفادة للمعانى غرضا فى الوضع التصديق
بان تلك المعانى قد وضعت لها تلك الالفاظ فجمع القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعانى
لاجل ان يحصل تصور المعانى بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب بتفهيم غرض
المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعانى المركبة الموقوف غالبا على استعمال
الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض فلابد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه

الاستعمال ايض مما قارن الوضع ولا ينفك الدلالة
فانها عين الارادة معتبران الدلالة تابعة للارادة فلا
يكون هو المراد ولابد ان يكون

وان لم يكن مراد اللافظ فى نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية

فلا استبعاد ان يق مرادهم من الدلالة فى تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ وتيضح

عدم المنافاة غاية الوضوح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا لمعنى

واحد وقد مر تحقيق ذلك فى محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ

للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مط وقلت انه حاصل فى المشترك اذا تصور

معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى فى الاستعمال

لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ المشترك

وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهى فنقول ان تصور معنى

ليس تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا

فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ فى حال الانفراد والتعدى عنه خروج

عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعنى ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد

فراجع ما حققنا لك فى اوايل الكتاب وتبصر والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسى فى بيان عدم

احتياج حدود الدلالة الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث

فاعلم ان العلامة الحلى فى شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات

بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة

على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله فى المسمى يكون تضمنا وكذا فى

الالتزام فكان الواجب عليه يعنى على المص ان يقيد فى الدلالات الثلث بقوله من حيث هو

والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس سره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ

لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقى

لا يراد منه معناه التضمنى فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصلها

ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى فى موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة

بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك

المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد

من حيث الوضع كون مطابقة وباعتبار دلالته من حيث وقوله مم

لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد به لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين مم

فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزئه فتضمن والا فالالتزام وتوضيحه ان التكلم

بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاها ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها

ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل

غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا فى استعماله فى حال الانفراد فلم يوجد

مادة يتوهم استعمال المشترك فى معنييه حتى يق انه اتحد مصداقا الدلالة المطابقية والتضمنية

مثلا وح فاما يستعمل اللفظ فى الكل او فى الجزء على سبيل منع الجمع وفى صورة استعماله فى الكل

لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا

دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذى هو الجزء واما مجرد تصوره وح فلا يستلزم كونه

مدلولا له بالفعل على ما قد منا لكون ذلك على خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ

الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى تماما فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه

من جهة كون الجزء فى ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال

من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعنى فى

ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ فى الجزء مجازا كما يتوهم وكذا فى الالتزام واما استعماله

فى الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اذا استعمل

فى الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل فى الجزء فلا يمكن تصادق

الدلالة التضمنية الحاصلة فى الصورة الاولى مع المطابقة التى هى الدلالة على هذا الجزء بعينه من

جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التى هى فى

ضمنه وهو احد معنيى المشترك ولا يجوز ارادتهما ارادة المعنى الاخر الذى هو ذلك الجزء بعينه

بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد

المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد

من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل

والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على

تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق

عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال فى الملزوم واللازم واقول انا لا نم ان دلالة اللفظ على الجزء
فى ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك
تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون
الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا فى حوالينا بستان
مسمى بالكرز مشتمل على قرية كبيرة احديهما مسماة بالكرز فاذا اطلق الكرز واريد منه ذلك البستان
فانفهام تلك القرية انما هو تابع وفى ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية بخصوصها
بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايض فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين
ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد
المعنيين المطابقيين مدلول تضمنى ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابقى فقوله اذا اطلق على الجزء
كان دلالته عليه مطابقة ح قلنا لا نم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذى هو الدلالة
التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه فى ضمن الكل الذى ذلك المعنى جزئه وهو مم لما ذكرنا ومما ذكرنا
يظهر الكلام فى الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة للارادة
الالفاظ الجارية على قانون الوضع كاف فى دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالة بالاخر
ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسى من قوله لا يراد منه معناه التضمنى فيما نقله العلامة عنه
لا يراد منه معناه التضمنى الحاصل بسبب ذلك المطابقى بارادة مستقلة مطابقية اخرى
بالنظر الى وضعه للاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا
على معنى مطابقى واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذى هو الكل وبتبعيته فهم الجزء
ضمنا فلا يدل على المطابقى الاخر الذى هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه
اخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى فى توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين
غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات
الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع
الدلالات التى يتوقف على الارادة وهى الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من
هذا القبيل ومثل انه يلزمه ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة

اللفظ

اللفظ ويندفع بما مر ايض اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم
وروده ما ذكر انه لا يفيد فى هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء
لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذلك المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح مطابقة
كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمى القاصر فى تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكرى
والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا
الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم
فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند
ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايض
كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعانى فاذا توالت
الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعانى المفردة مع نسب بعضها الى
بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصلت العلم بالمعانى
المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع
المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفايدة الوضع النوعى افادة معانى اشخاصها فمن
تحقق نوع التركيب فى ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على
الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة
تحقق هذا النوع فى ضمن هذا التشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول
ايض مثلا على النهج المقرر فى الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل
عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص فى مادة ضرب زيد عمرو افاد صدور الضرب
عن زيد ووقوعه على عمرو وضرورة حصول الكل فى ضمن الفرد ولها فهم معنى الضرب وزيد
وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت فى اوضاع المفردات
كما فى صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر فى وضع المركب هو ما اقتضاه
الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثامنة الاستثناء من النفى اثبات
وبالعكس خلافا للحنفية فى الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو فى الاول واما فى الثانى

مثل له على عشرة الا ثلثه فهم ايضا يقولون بافادة النفى وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته الاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فى المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبى صلعم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفيه بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى والوجه فى تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولى مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلابد من تقدير اما فى جانب المستثنى يعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه يعنى لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب نفى امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضى امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرعية ويح فالحذف بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى ساير شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة فى الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة فى المدخلية والحصر الادعائى وما ذكرنا اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظ فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة فى الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال فى غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المومن انه لا يقتل ذلك الا خطاء او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المومن صيدا او قتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا يختص الخطاء فيما لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة

اختلفوا فى تقرير الدلالة فى الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظ فقيل ان المراد بالعشرة مثلا فى قولنا له على عشرة الا ثلثه هو معناه الحقيقى ثم اخرج الثلثه بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقى اعنى السبعة فليس فى الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة

والاكثر المتاخرين

والاكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكى فى المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضى ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثه اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفى اثباتا كما هو مذهب الحنفيه وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا يثبت فى ذمة من قال ليس له على شئ الا خمسة شئ لان الخمسة مخرجة عن شئ قبل اسناد النفى الى شئ فهى فى حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير على عشرة مجتمعة شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثه منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثه من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلابد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود فى الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المخلص عن ذلك على ما اخترت قلت وانى اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص متلبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج فى الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقى عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا فى صورة البداء للاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم يذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج عنه او جهلا بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور فى كلمات الله وامنائه فى الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور فى الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثناء استعارة تمثيلية فى التخصيص المصطلح فيكون مجازا قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز فى الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعى بان يكون المراد الاخراج عما هو فى صورة الثابت وان لم يكن ثابتا فى نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد فى التخصيص وبيانه ان القايل يسند الحكم اولا الى الباقى ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجئ بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقى ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمى فلا ريب احدا فى ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمى للعدول عما هو ظ المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلى كما هو مذهب السكاكى بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائى مع انه مجاز ايضا كما لا يخفى والمراد به ما هو

اللغوى جزما كما لا يخفى واما النكتة التى اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقى فذكره بعنوان الحقيقة

يستلزم تعداد اسامى الباقى وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يمكن به عن ذلك

فيطلق عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجرى مجراه من المخصصات المتصلة

او ياتى باسم اخر للباقى ان كان له اسم كما هو موجود فى الاعداد والعدد من الاسم الى ذكر العام وقرينة فى الاعداد

الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما فى قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله

تسع مائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول

المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الحكيم تعالى واوليائه الذى هو محط نظر

الاصولى هو اسناد الحكم الى الباقى فى نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة

الارادة وان لم يكن اخراج فى نفس الامر وما ذكره بعض المدققين فى رفع التناقض حيث قال

ذلك ان تريد انه يخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشئ اليه فتاتى

بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة

افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم يفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو

والا فلا تركيب فى النسبة المستفادة من الكلام لينفكك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها

متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس

كما لا يخفى على المتامل وبما حققنا ظهر لك انه لا وجه للايرادات التى اوردها على المختار من

لزوم الاستثناء المستغرق فى قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصفها

او التسلسل لو اريد ما بقى من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد

بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد

الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء

اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى الاستثناء

الاخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر الكلام

لا من نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام

ويظهر مما ذكر الجواب عن ساير الايرادات التى لم يذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذى ابطلنا

الاستخدام ان يراد من اللفظ شيئا ومن ضميره الراجع اليه شيئا اخر كما هنا فانه اريد من لفظ العام حقيقة الخاص ومن ضميره الكل

كاشئ مخصوص فى كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول فى المنفصل ايضا المخصص ٢

وقال انه لا يمنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل

ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم

لان الكلام انما هو فى تصرف المتكلم بانه هل تصرف فى معنى اللفظ واحال العلم به على الخارج او تصرف

فى الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول

فى المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغوية

فى ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ حينئذ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك فى المقدمة الحكيم

الاولى ان الغرض من الوضع للالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التركيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم

تلك الالفاظ فاذا لم يرد فى الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شئ سواء كان

اسنادا تاما او ناقصا فالغاية فى ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره

فى ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر منه قلت انما يتم هذا لو جعل العام فى

الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب وفى

هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم و

الباقى فانه لا خلاف فى صحته وكونه حقيقة ح ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى

الاثبات والذى هو محط نظر ارباب البلاغة فى اداء المعانى وايهاماتهم انما هو بعد تصحيح

اللفظ بل جعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتباراتهم فى البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من

جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التى ذكرنا وغيرها

وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته فى نوع المجاز ولكنى

نفهم هنا اللفظ كون العام مورد للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس

فى الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقى فلا بد من التصرف فى لفظ العام بمعونة قرينة التخصيص

اسست هنا اساسا جديدا فى تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة

الى اثنين وحاصله ان ههنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة

وثانيهما الباقى من العشرة بعد اخراج الثلثة فان فهمنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقى

المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور ان قلنا ان معنا
صح صح

٢ هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد
القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد
على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى كل حال
فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة
وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون
بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب
العشرة الموصوفة بالاخراج للمذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك
ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة
حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب
الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا
نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطاير الولود للخفاش ومثل
ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلث لاربع عشرة وهكذا
فيرد عليه انه ايضا مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان
ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة بعد اخراج الثلثة وتبادر منه كما حرره العضدي وهو
ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة
العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي
واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف للقواعد والعادة واستقصاء
الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة
الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم
الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا
في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي و
الاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم على جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا
الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا وعند

المحقق

١١١
عاشر خاص

المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة
وتسعين ونصف احتج الاكثرون بامور الاول قوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا
من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل
من الاخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون
الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررنا
وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يتوجه عليه جواز
استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية
الاولى قوله تع عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا
اخراج سلمنا ولكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من
الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحقيقة من الحمل على فلا يصار الى المجاز ولذلك
يحمل قول القايل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف تحكم وصرح
المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع العلماء بان من قال له علي عشرة الا
تسعة يلزمه واحد فلولا صحته لحكموا بالفساد للاستثناء والزموه بالعشرة كما في المستغرق
الثالث قوله تع في الحديث القدسي كلكم جايع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم
ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص عنه
من مواهب الكريم المتعال ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوال وهو انهم ذكروا الاختلاف
في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شرذمة من العامة
وجواز استثناء الاكثر الى الاكثر من المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل و
ان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى و
هذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء
تخصيصا والكلام في مبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل

انه لا بد على م

٢ قوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلهم من بيانيه المتبعون للشيطان واذا كان اكثر غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد
صح صح صح

المذكورة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا والكلام في مبحث السابق لما عرفت
من انهم قايلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يكون
مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع مع اختيارهم جواز
استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما التحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد
غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه
وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوايل
الكتاب ان وضع الحقايق شخصيه ووضع المجازات نوعية ونزيدك هنا ان الحقيقه والمجاز
يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية
و الاوضاع النوعية انما هو القدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثناء
مثلا كالتركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراد
كما يتوقف في الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتتبع
نظير ما بيناه في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان
الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة هنا
هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون
على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة
فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقه والمجاز في المفردات يرجع الى النقل او التبادر
وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظايره ومجرد الاستعمال
لا يثبت الحقيقه كما حققنا في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقه فمجرد الاستعمال في اخراج
الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال
فنقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من
الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي لم يثبت وعدم الثبوت دليل العدم
لكون الوضع توقيفيا وح فالصورة المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد
الحقيقه وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه لعلاقة مشابهتها وادعاء القلة

فيه للمبالغة

فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى
التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقه ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول
القايل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا انه اطالة مملة بل المخالفة لما هو المفهوم
من الاستعمال نعم قد يقع ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذلك له علي عشرة الا تسعة فضلا عن
قولهم الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في معرض البيان غالبا القلة
وانه الغالب الوقوع في الاستثناء البياني كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل
ليس ذلك الا المطابقة للاصل في وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق
هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل
من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقه كما هو محط
نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز
التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة
المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان
ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من ساير الاصناف
لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف
خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف
لا افراد جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف
الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونها بالنسبة
الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي
يؤيد ما ذكرنا ان المقصود الاصلي لله تع لما كان هو الهداية والارشاد فجعل الغاوين
مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي ابليس بالعكس
بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف فيه ففي كل واحد
من الايتين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيناه ان لو فرض انك اصنفت جماعة من
العلماء والشعراء ثلثه وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه

بما ذكرنا لان الباقي حينئذ اكثر ولو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى آخر المائة من الفاظ

لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة

فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال

الذمة بعنوان الخصوصية بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين

بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام وبسبب التنبيه بالاستثناء

مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة الا تسعة

بالرفع لا يحكم بالاشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو

فيؤخذ باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام

الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لعدم الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق

سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلوبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة

في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال

عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم

يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يبقى في تحقيق محل

النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى

كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي منحصرا اي له كثرة يعسر العلم بقدرها

والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز

ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع المركب حقيقة في

ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة و

لا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بالشرط او باستثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص

بلفظ اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا

انه لو كان حقيقة في الباقي كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق

باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم

الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عممتهم الطوال او خص بعضهم

ولذلك نقول واما القصار منهم فلا نكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم

بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وفي جميع

الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير

بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز

في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة

مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى دون معنى فقولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا

رايت شجاعا الى آخر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك ترادف التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب

اتحادها في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم نحو ابدا يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية

الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل فهو من باب غرايب الكلام واز التخصيص هنا ليس

متوجها الى بني تميم الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا ان لم يرد به المداخلين

منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا وغرابة

تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا

في الباقي واما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد

وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه

مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم

ومما حققنا ثمة يظهر ذلك انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة

في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة

ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا

ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما

طرأ عدم تناوله للغير وان الباقي يسبق الى الفهم حينئذ وذلك دليل الحقيقة والجواب

عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة

المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله لها بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك اولا

قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا الباقي وكون الباقي

داخلا فى المعنى الحقيقى لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقى جزء المجموع وان الدلالة
التضمنية بنفس المعنى الحقيقى بل هو تابع كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالات العقلية
لا الوضعية حتى يق الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا
غير الموضوع له الحقيقى بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة
كل فرد بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يق انه لا ينافى كونه حقيقة فى المنفرد بل بمعنى ان الوضع
يثبت فى حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلى التفصيلى الافرادى كما حققناه فى مبحث استعمال
المشترك فى معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافى ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده
دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقى فى حال
تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقى وهو الجميع ثم لو سلمنا
كونه حقيقة فانما يثبت ذلك فى حال كونه فى ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن
الثانى بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما
يق ان ارادة الباقى معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم
بارادة الباقى انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذى يقتضى
كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه
الا بالقرينة وهو المعنى المجازى واحتج من قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر ان معنى
العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد واجيب بمنع كون معناه
ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام فى
وضع العموم لا فى نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة فى الوجوب لا يقتضى كون مفهوم
الامر كذلك وكذلك لا يقتضى كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة
فى الوجوب فهكذا فيما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة فى المنقطع
لا يقتضى كون الاستثناء حقيقة فيه ليرد انه ليس باخراج ما لولاه لدخل واحتج القائل بانه
حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا
للبعض اعنى ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقى شئ يفيده المخصص فلا يكون

عام و خاص

مجازا فى البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته
للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة
اللافظ فهو تحكم غاية الامر عدم الافادة من حيث هو لا مع انضمام المخصص فلا ريب فى افادة
ذلك كما هو المدار فى المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا وايضا
يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضى فى رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية
ولفظ العام ح اما حقيقة فى معناه وبالنسبة الى الباقى وقع بعد الاخراج واما انه ليس
بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا
بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز فى نحو الرجال المسلمون واكرم بنى تميم ان
دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة
الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاول فاجماعى واما الاخير فبالتزام الخصم
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى
غير ما وضع له اولا وبدونه متى المنقول عنه ومعه المنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم
ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق فى الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم فى
المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو تحكم فكيف يدعى الاتفاق عليه
وان اردت ان المسلمون حقيقة فى الجماعة والمسلم فى الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة
المركب من حيث التركيب لا من حيث انه مركب حقيقة فى معنى مفرد وهو خارج عن المبحث
وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الا
جناس ونحوهما وضع شخصى ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها
وضع نوعى كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا و
كما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافى كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا فى المقدمة
الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافى كون بعض اجزائها
مجازا فكما انه لا ينافى كون العام مستعملا فى المعنى المجازى على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية
حقيقة فى الاخراج فلا ينافى كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعنى المسلم

وعبارة المسلم المحقق فى ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم فى هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا انا

دلالة الكلمة على الجنس ود لالة علامة الجمع والعهد وتعيين المهية على مدلولها وان جعلنا فا

واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق

لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد

بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى

عليحدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقى بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم

ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة فى قياسه والحاصل ان للمستدل ان اراد

مقايسة التركيبات المذكورة التى هى موضوعة بوضع حقيقى نوعى لمعان مركبة معهودة

فى كونها حقيقة فى معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعى

لمعان المنحلة باجزاء متعدده مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه

من محل النزاع فى شئ وكون كل منهما حقيقة فى معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة

بعض اجزائها وهى المقيدات بباقى الاجزاء فى كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبو

الحقيقة فى المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى فى المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة

ح بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا

جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة فى الباقى

اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه ح وذلك الوضع لم يثبت فى المقيس عليه و

لا معنى للقياس ههنا فى اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت ح فى المقيس عليه

من جهة اختلاف المعنى بسبب القيود حتى يقال انه موجود فى المقيس بل بسبب جعل الوضع

وهو ظاهر الحق فيه اول الكلام بقى الكلام فى المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان

الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيره وان المحقق فى جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم

فى المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول فى المثال المذكور بان المراد بالالف تمام

المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة

انه مبنى على الفرق بين اسماء العدد وغيرها فى ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقايل بحجيته بالتفصيل

الثالث

الثالث هى الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القايل من قبيل المستقل وكحجة

التفصيل الرابع هى الحجة السابقة وضعفها غنى عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول

فقال فى البرهان والذى اراه اجتماع جهتى الحقيقة والمجاز فى اللفظ لانه تناول لبقية المسميات

لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة فى المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة فى

التجوز وضعفه ظاهر تمامه قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان

مجملا من جميع الوجوه فهى الجميع مثل قوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل

اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله فى الجملة ففى قدر الاجمال مثل لا بعض اليهود

فلا اجمال فى غير اليهود واما المخصص بالمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية فى الباقى

مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم واختلف العامة فمنهم من قال الحجية بما لو كان المخصص

متصلا ومنهم من قال بحجيته فى اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن

الباقى قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربى بخلاف السارق فانه لا ينصرف الذهن

منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام

قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمى بخلاف اقيموا الصلوة

قبل اخراج الحايض لنا ظهوره فى ارادة الباقى بحيث لا يتوقف اهل العرف فى فهم ذلك

حتى ينتصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى

اكرم من دخل دارى ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا

العام كان حجة فى الباقى فى ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على

مقتضاه فى كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقى الباقى فيستصحب حجيته

فى الباقى واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقى قبل التخصيص وهو مستصحب فان

اراد التناول الواقعى فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء فى المخصص وان اراد

التناول الظاهرى فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول

الظاهرى فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عم بالعمومات

المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة فى الباقى لكانت

افادة العام لدخول الباقي موقوفا على افادته للخرج فلو كانت افادته للخرج ايض متوقفة على
ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه ورد على كل المتضايفين والنسبتين
المتساويين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من
المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا
والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول
منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على
الظنون كما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك
لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الابخر ولا ريب ان العام المخصص
سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى المدلول الاصلي
وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايض يصرف
عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان
الاصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه
كحمل كلامه على النظير خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القايل بدوانه
كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين
الجمع والعام كما مر ولا قايل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره من بطلان
ذلك القول ايض ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى
محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون
العام المخصص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف
يجمع هذا مع القول الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء
كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف
في الحجية وقد يوجه ههنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال
ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا
انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فح يتم في الاستدلال ان تمام الباقي احد

الحقائق

الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي
فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فقط وبهذا كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة
الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي
لا الباقي فقط وهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب
تناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء شيء
عليه الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذلك لا يجري على الدليل الاخر
الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا
على القول بكونه حقيقة فيما بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام
كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على
القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل
بالمتصل والمنفصل ايض مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل
اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايض على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض
المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما انبا عن الباقي قبل التخصيص اقوى من
غير المنبئ وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل
الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزايد مشكوك فيه
فصار حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبينا على القول بانه
حقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف
المذكور في هذا القانون ومما ذكرنا يندفع المنافات المتوهمة بين الاصلين ايض واقول
لا انصاف ان ما ذكر من الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة
في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة
بعد اولى وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل
عند السامع ولا ريب ان القايل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة
ايض كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه

منه بتخصيص اخر وح فالعام محتمل لحقايق متعددة فاذا قام القرينه على عدم ارادة الجميع
فتيساوى احتمال ساير الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام فى هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا
القسم من الحقيقه فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده فى
ضمن كل واحد لا من حيث التخصيص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم
الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا تقدير بعد التامل على اجراء الدليل
على جميع الاقوال فى الحقيقه فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثه اسم للسبعه لعله كون
المستثنى والمستثنى منه اسما للباقى وذكر السبعه بعنوان المثال ويجئ الكلام السابق
فى الباقى من انه يحتمل مراتب متعدده كلها معنى حقيقى للمجموع التركيب على قول
هذا القايل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقه فى غير المحصور لان لغير المحصور ايض
مراتب متعدده كلها معنى حقيقى للعام على قول هذا القايل نعم يخدش فى ذلك ان
ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعدده منه
واما على القول بكون الاسناد الى الباقى بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا فى بطلان
هذا القول تعلم ان الكلام فى الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ
وقد فرض انه ليس الا بالنسبه الى الباقى والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبه الى لفظ العام بل انما
تحقق بالنسبه الى الاسناد والحكم واذا اخص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب
المتعددة ويجرى فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافات بين الاصليين ايض
اذ الحقيقه والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية فى جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرءها
اجمال فقد يحتاج الحقيقه الى القرينه كما فى المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات
بل وكذا المشترك المعنوى اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل فى قوله تعم
وجاء رجل من اقصى المدينه هو حبيب النجار يحتاج الى القرينه مع انه حقيقة على الظ كما بينا
فى مباحث الاوامر وقد يتوهم ان الكلام فى القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافات
وهو ايض باطل ومما ينادى ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية فى هذا الاصل تعدد
المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها فى هذا القانون فكيف يختلفون

بعد ذلك

١١٧

بعد ذلك فى الحقيقه والمجاز مع انه كان ينبغى ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصولى
التى حضرتنا الان كلها متفقة فى تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق
مبنى على فرض ارادة الباقى واما ظهوره فغير لازم والقايل بكونه حقيقه يلزمه ظهوره
والقايل بكونه مجازا على خلافه اذ المجازية قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وفيه عليه التفصيل فتامل
اقول ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان
الحقيقه والمجاز كليهما ظاهران فى معناهما اذا اتحدا وتعين القرينه على كل منهما فيما احتاج اليه
على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقه وتعين المجاز
فى تمام الباقى واحتمال ارادة ما دون تمام الباقى خلاف الظ ولا يصار اليه ولو اعرضنا
عن التحقيق وتماشينا مع الخصم فى تصحيح الحمل على الحقيقه فلا يتفاوت الكلام فى هذا
القانون على قولين فتم ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثانى فانه لو لم يكن ناظرا الى الحقيقه احتمال
يرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من
عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق ح يصير العام
فى محتملات الباقى على القول بالحقيقه مثل النكرة التى اريد به فرد معين عند المتكلم
غير معين عند المخاطب مثل قوله تعم وجاء رجل من اقصى المدينه وكذا كل ادلة القايلين
بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور وعدم لزوم اللغو واستصحاب التناول وغيرها
كما بيناها بل بعضها ادل دلالة على القول بالحقيقه اظهر ثم ان هنا امرا لا بد ان ينبه عليه
وهو ان ظاهر كلام المستدل فى اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد
المخرج والباقى الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثه ونحو ذلك وعلى هذا يلزم منهما
على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة فى الواحد لانه المتيقن ايض
ولم يستثنه المستدل وعمم فى الاجمال ولعل نظر المستدل فى ذلك انما هو الصحيح لا نظر الفاظ
بالحجية فى اقل الجمع فان الغالب الوقوع فى كلام الحكيم فى التخصيصات ملاحظة تعيينات
فى الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد فى القانون المتقدم ابقاء
التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اى واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القايل

ثمة مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا

الاخراج عن نفى او لحم خنزير قد تعلق التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير

فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكما ان الحرمة يتعلق

بالمخرج فكذلك نفى الحرمة لابد ان يتعلق بالباقى بتبعيته فلابد ان يكون الباقى متعينا سواء كان

واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ماذكرنا يبطل الكلام السابق على الاستدلال واجراء الكلام

على القول بالحقيقة ايضا كما بينا عليه ويجى فى القانون الاتى ايضا اشارة الى ماذكرنا و

مما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض قرينة المجاز المرجحة للحجية فى تمام الباقى على

ماذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة فى بيان عدم جواز

التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه فى محله هذا ولكنى لم اقف فى

كلماتهم تنبيها على ماذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية فى اقل الجمع دون غيره كما ذكرناه

لم يتعرضوا لما فيه فلابد لهم ان يجيبوا عنهم بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فالثمرة لهذا الكلام

وان اعتمد التفصيل والتعيين على قرينة اخرى فهذا خارج عن حجية العام فى الباقى فى شئ

كما لا يخفى بل الحجة ح انما تثبت فى العام مع القرينة المذكورة تنبيه قد عرفت ان المخصص

المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج

فى الاستثناء والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفى الباقيات هو الغير المذكور فالباقى

فى قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفى اكرم العلماء الا ان يفسقوا

هو غير من فسق من العلماء والمخرج فى اكرم العلماء ان كانوا الصلحاء هو غير الصالحين منهم

وفى اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفى اكرم العلماء شعرائهم هو غير

الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام فى المباحث السابقة فيهما من

بيان موارد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المختار والصحيح قا

نون الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام

قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب

حفظها تحصيل القطع ولابد فى تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف

غيرا

عام وخاص

نحو اشتى الاوهام وهى ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبى ص والائمة ع فى طريق

فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم

عارفين بمصطلحهم واجدين للقراين الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة

اخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم وتستغنيه عليهم الخصوصية فى بعض الموارد

ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه يخالف الباقى الافراد ويعرفون ان المراد

من العام هو الباقى بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال

فكالمة المعصوم معهم لابد ان يكون بحيث يفهمون ولا يوخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب

عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضى التعميم له

والتخصيص للاخر وربما كان تفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح

الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده فى هذا الزمان واما نقلة الاخبار الى الحاضرين فى

زمانهم وعملهم عليه وهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال

والاشتباه ح قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم

وكانوا يسئلون عن ائمتهم فى ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة

او مخالفة العامة والشهرة وغيرها ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول فى زماننا عن مجتهد

الى كتب بعيد عنا او اخبار منقولة مختلفة عنه وبالجملة الخصر امرنا فى هذا الزمان فى الرجوع الى الاحاديث

الموجودة باسنادها لا ريب ان المتعارضات فيها فى غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض

الا فى غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلده

اذ مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال

والعارض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدى سيما ايدى الكذابة واهل الريبة

والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن فى الاخبار التى وصلت الينا من وجوه من

الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه من جهة جواز العمل بخبر الواحد الظنى وعدمه

معنى وكذلك فى اشتراط العدالة وتحقيق العدالة ومعرفة حصولها فى الراوى وكيفية الحصول من تزكية

احتمال عدل او عدلين ومن جهة الاختلال فى المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مراد المختلفة والسقط

والتغيير والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة
الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القراين وحصول المعارضات
اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان
التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لابد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به
صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع
الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع
اختلاف واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول
والخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن
متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها
وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد
باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو عليه منصوص في الاخبار مدلول عند تساويها بان يرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من م م
عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه من حديث او ظاهر اية واستصحاب
مع وجوب الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول على هذا التخيير في
العمل مطلقا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد
ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة
انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيقته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها
والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يتم الا على هذا القدر مع
انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا وفهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا ساير
الادلة فيصير من باب الحرج والمرج ولا يكاد ان ينتظم له نسق فان قلت انك فقه ٢
قايل بان الخبر الصحيح ~~من باب الخبر الصحيح~~ من باب الخبر الواحد حجة معتد به فاذا
رأينا حديثا صحيحا نعمل به لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده في
خصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات
غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في

خصوص

خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب
الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان
يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين
يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب
في ذلك هو المتعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن السن بطريقة الاستنباط في غاية الندرة
وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة
المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف
ان العمل بايها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار
المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود
الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا فيجب علينا علاجه وعدم
هل ٢ العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رآه اولا هو من جملة هذا الباب ام لا لا يوجب العلم
بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة هذه
الادلة مع امكان معرفتها بعينها ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم
المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له
معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي نراه
اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل
من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد
منحصر في النبي ص والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا
دليل على جواز العمل الاعتماد الا على النص من المستفرغ وسعه في تحصيل الظن
من جهة الدلالة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاطلاع على
الترجيحات وسياق الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم
اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود
المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما

كان الغالب فى العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوى احتمال
وجود المعارض هنا وصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن ساير
الادلة وشبهة من يقول بوجوب الفحص عن المخصص فى العام لو وجب طلب
المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة اذ احتمال الارادة
لخلاف الظاهر ولزوم الوقوع فى الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك فى الحقيقة
اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك وكذلك العام وفيه ولا انه ان اراد انه لا يجب
الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شئ بعنوان الوجوب
ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر فى الحديث الاول
الاستحباب فهو فى الحقيقة احتمال للعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف
يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب فى الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن مظنونا
بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى انه لا يجب الفحص من تلك الجهة فانا نفحص
فى العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازى بل لان وجود دليل خاص
يوجب رفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز
فى العام بعد ظهوره فتداخل الجهتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما
كان العام فى الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصصوه بالبحث دون ساير الادلة
وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز
عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذى ذكره المستدل هو الفارق بين انواع
الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع
على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر
وهو تفاوت الحقايق فى الظهور الا ترى انهم اختلفوا فى ترجيح المجاز المشهور
على الحقيقة فنقول هاهنا ان استعمال العام فى معناه المجازى بلغ فى الاشتهار الى حيث
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليست فيها الى
هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو

فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم المخصص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق صح

اغراق

اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات
فى العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف الافراد
العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل انه يراد منه زيد باعتبار ان علمه كعلم كلهم او لعلمهم
بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمهم مساو لعلم كلهم او امرهم
وحكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة
بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل فى هذا
الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او لان الكلام فى الفحص عن المعارض من
حيث انه معارض لا فى طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيتين وافتراقهما
فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود
المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن فى مطلق معارضات الادلة وهو ان
بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز
العمل به وان فرض امكان الوصول اليه فى بعضها لان الذى يمكن ان يحصل فيه العلم
ان كان مركبا او كان جزءا للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل
وما بعضه ظنى فكله ليس بعلمى جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل فى غاية البعد وان كان
بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع فى تحصيله انما يمكن بعد تتبع
جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج
شديد وهما منفيان فى الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن
مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص فى العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما امكن
فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم
ان ذلك يقتضى جواز العمل بالظن فى البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما
لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم فى الفقه من جواز العمل
بالظن وان امكن تحصيل العلم فى بعض الاحكام ايضا فان المراد فى هذا الاستدلال ان العمل
بالظن فى الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت

العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجد
للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم
امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي
باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد
بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصصا لذكره وفيه مع ما فيه من منع حصول
القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود انا اشتراط
العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل
بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل
القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت
ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من على غير جهة العموم والخصوص
ايضا وجوه من الاحتمال يمنع من القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في ساير الادلة المنسوبة
الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا في
دعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص بحكم الله نعم جزاف من القول
وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وساير كيفيات الدلالة لم يبق الى الآن سبيل
التمكن منه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع افادة عدم
الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر
في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد
من الظاهر الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا
يبقى ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور
في مدلولها وهو لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة الحاضرين مجلس الخطاب ومن قارب
وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص
لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض
بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه

منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره
واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب
الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبهم حتى يبحث وينقب عن
المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث
عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول الاربعمائة لم
تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة ع بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او
الثلثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن
المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة ع بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل
ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا
وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة ع مع اصحابهم ايضا حيث لم يسئل الاصحاب
منهم ع عن المخصص وفهموا على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحه ونقول انا لا نسلم
بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة وهذا الكلام يجري
بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد
العام المطابق لخطاب الامام ع وكان ذلك موضع حاجته وبين المخصوص في موضع
اخر فكل المتنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين
عن العام فما سئلوا الا ل صاحبه فلذلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام
بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا
انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال
الظاهري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصص في الجملة فاذا ارتفع
وجوب ظهر مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا الا اصالة
الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص ما اخر اخرج على عدمه بالخصوص وليس ذلك
من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل
فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها

ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله في احاديثه ان امر النبي مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي بعضها اي بعض الاخبار ظاهر في لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا ولا ينفع الاختلاف ولا حجية الا بعد حفظها وانما هو بعد معرفة العام والخاص فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص ولاحاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق في رواية داود بن فرقد انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب ولا ريب الا موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه وتتوقف معرفة ذلك في فهم الكتاب لاذم لا يبقى من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الكتاب الخبر من خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما ذكره بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكروه في كتب الفروع وما تجدد فيما فيه اضعاف اضعاف ما ذكروه بل لا تتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم والعياذ بالله قصروا في ذلك لعلمهم ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك اما بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي عليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجل للاصل والاصلين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البرائة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك التاسيس في الاصول والاصلين كانت ابكارا لم يصلها ايدي التخصيص ولعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من الخارج والتنصيص على الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعلم كما هو

وعام ومحكم ومتشابه وقد يكون من رسول الله الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص

اما الجواب

اصالة العلم ولم يظهر عن حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص معارض في سائر الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان يتمكن من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها بل الخلاف فيها ما ذكرنا فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزماننا اصحاب الائمة ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب وما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التبين عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تبين واي تبين وفيه ان الظاهر من الآية لزوم التبين في خبر الفاسق الذي يفهم مراده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تبينا هل هو صادق وفيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل والتبين انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي عدم التبين في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الآية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فانه يقبل ان المجمل مرجح بالاتفاق والحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا حكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتمال ارادة الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور وللمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فلذا لم يسلم من التبادر فهنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هذا فرد اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر لا مجملا والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الآية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على المنع يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل واحد من العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما مطلقا فظهر ان المراد من الآية خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الكذب والصدق وان وجب فيه من جهة انه معارض بخبر عدل اخر بالبحث عن المخصص وبطل الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول الحق ان لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي

فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد الكلام اذ الحق ان الآية انما وردت الاستدلال انه او بحدوث عند ابراز المراد ولم يقيده بالبحث عن المخصص

للعام الابعد الفحص لانه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزايد بل نقول
ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا
معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفى بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لابد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع
التخصيص ايضا وجوابه ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل مراتب الظن المتاخم
للعلم ايضا فلو قلنا باشتراط لزم الحرج الشديد مع انها غير متيسر غالبا و ما امكن التحصيل فيه فهو في الكلام الذى
ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفى في تحصيل الظن تتبع كل باب تبوبوه في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن
وجود ماله مدخلية في المسئلة فيه من ساير الابواب وان كان في كتاب اخر مثلا ان ملاحظة ابواب لباس المصلى
في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة
والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار تتبع ذلك الان سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافى والتهذيب
والاستبصار وزيد في ذلك اعانة كتاب الوافى للفاضل الكاشانى وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملى
عظم الله اجورهم ولا يكفى الفحص عن المخصص عن ملاحظة الكتب الفقهية وسيما الاستدلالية منها
ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بمجال الاخبار خصوصها وعمومها ايضا
سيما كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمسالك والمدارك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب
الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيل المقصد
الثالث فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة
بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا
الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعى الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر
في رجوعه الى الجميع وفخر العضدى بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد ره الى انه
مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة والغزالى الى التوقف فلا يدرى انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان
لقول ابى حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين محلية على ظاهرها لتعين
في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافى التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابى حنيفة من جهة الاخيرة
وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم وعدم تخصيص الغير عند ابى حنيفة لحمله على العموم
الى ان العمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة

الا الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابى حنيفة لكن هولاء لعدم ظهور شئ ولهذا وجه آخرى لظهور عدم شئ ولهذا سكت فانه قرره العضد وحمار من الاخريين دليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية الظاهر في ذلك لا تخصيص الا الاخيرة بانه قرر العموم الى ان لازم كلامهم

الحال وماخذه اما تقادم الادلة او الاجمال الناشى عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما
في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو
استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالى والعجب
من الفاضل المدقق الشيروانى ره حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثانى في تمام الحكم وقال
يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه ولالة معتبرة ولم يتحقق في
الكلام ما للتراخى يعارضه اذ مجرد احتمال المعارض لا يكفى في الصرف عنها والا لكان ذلك قادحا على تقدير
عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين محققون ونقلوا في المسئلة الى اخر ما ذكره ره فيه انه لم يظهر
من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الوافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على
ما ذكرنا اول واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم
من غير الاخيرة مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر
من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجى فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى
الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله
في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر دد
بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنيى المشترك او العمومات
الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثانى والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او
العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجرى فيه اصالة عدم التخصيص وتلك من قبيل العام
الذى لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى لم يوجد له معارض فكون العام
مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اى المدلولين لا انه امر خارج عنهما
يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص ونحوها ولعل ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالجملة
اختار مرضع مواليه فيما نحن فيه بحث البحث عن المخصص مقابله يجوز العمل بالعام المخصص بالمجمل والقائل
بالاشتراك متوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عنده انه اديل من الهيئة المعنى الذى لازمه تخصيص الكل او
اديل منها المعنى الذى لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقى للهيئة
التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة والاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من ان يحمل عليه ولم يبق

بيان قسمي الوضع

العمومات على حجيتها الاصلية حتى يفحص عن حال المعارضات الخارجية واساً باصالة العدم وها هنا قول خاص

احتاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من

الانواع افراده حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظ هذا الاخراج

عن الاخيرة او الجميع ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لجملة واحدة او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد

الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ذكره تمهيد التحقيق ما اختاره

مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح منّي وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى فان تصور معنى

جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولده او عمروا والفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا لزيد وضياء الدين وابي الفضل

لولده اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمود واحمد وحامد ومحمد فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه

اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظ وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية

فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور

المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات

لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية

في الاوضاع النوعية كوضع فعّال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما

او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذ توجه

العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول

الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام تسبق هي الى الابتداء والانتهاء والاستعلاء

ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل معنى مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وته لكل مفرد

~~ومثله لكل~~ مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها حرفي نوعي اجمالي

وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات

من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات

كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل

من اي مادة بنيت على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدا ذلك الواحد يعني قاتل موضوع لمن قام به القتل وعالم

لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من

الموّل بل صريح انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة

من باب وضع المشتقات

الا بمعنى من قام به تلك المادة ويعبر بعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية م

ضارب موضوع لمن قام به الضرب ودم

١٢٤

عام وخاص

الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك المحل لحدث على هيئة فاعل وهذا من باب

الوضع ~~بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك~~ النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقط

هيئة فاعل موضوعة لمن قام به مبدأ ما بنيت منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة فاعل فقد تصور الواضع

الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما

بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي

لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات

ليس نفس ذلك الكلي يعني ما قام به المبدأ بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة

هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة

الهيئة ~~واللفظ بواسطة~~ الهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب

موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع

فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه

نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا

عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات في الجزئيات فتدبر اللغات

وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني قام

به الضرب او القتل مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان

تعلق بوضع الهيئة اي ما كان زنة فاعل لمن قام به المبدأ فح اي وضع لفظا كليا منطبقا المعنى كلي منطبق وكان

كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا للمعنى

جزئي بلفظه ضارب من حيث انه يتحقق فيه الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه

المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما

انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ

الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق

بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي

لكل واحد ممن قام به موضوع فما تلك الالفاظ على تلك المعاني فها هنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي

تحقيق وتنقيح في وضع المشتقات

من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع اللفظ الالفاظ بازاء جزئيات الافراد لا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات م

يتشخص في

باذاء المعانی بدون ان یلاحظ معنی کلیا ثم یضع الجزئیات الاضافیه وایضا فلا حاجة الی ملاحظة المعنی الکلی فی الوضع
للجزئیات وماذکروه من ملاحظة المعنی الکلی فی الوضع الالفاظ المتعدده باذاء الجزئیات انما ینفع لو ارید بتصور الکلی جمیع
شتات الجزئیات لیمکن اللفظ والمعنی الکلی کلاهما جامعین لشتات الجزئیات وفیما نحن فیه لیس کذلک لان لفظ ضارب یفید
معنی وقاتل یفید معنی اخر وهکذا فلا فائدة فی تصور المعنی الکلی لذلک والالفاظ هاهنا موزعة علی الجزئیات الاضافیة
بخلاف اسماء الاشارة ثم انه بعد تمهید المقدمة بذکر قوله علی ان وضع ادات الاستثناء من قبیل وضع الحرف عام
والموضوع له هو خصوصیات الاخراجات والمفروض ان المستثنی ایضا صالح للعود الی الاخیرة والی الجمیع وفرض الصلاحیة
بان یکون المستثنی ایضا عاما سواء کان الموضوع له ایضا عاما کالمشتقات والنکرات وکان الموضوع له خاصا لو کان
من قبیل المبهمات ولا بد ان یکون مراده مثل الموصولات او بان یکون مشترکا بین معنیین یصلح من جهة احدهما للرجوع
الی الجمیع ومن جهة الاخر الی الاخیرة فقط مثل اکرم بنی تمیم واخلع بنی اسد الا فارسا اذا فرض وجود الفارس بمعنی الراکب
فی جمیعهم فلفظ فارس مشترک بینه وبین الراکب وانت خبیر بان وجه الصلاحیة لا ینحصر فیما ذکره بل یختلف باختلاف
الاوضاع والاحوال فقد یجری الصلاحیة للجمیع فی الاعلام المختصة ایضا وفی اسماء الاشارة ایضا اذا فرض اتحاد
المستثنی منه وان احتمال الحکم وایضا فرض کون المستثنی مشترکا علی النهج الذی ذکره یخرج الکلام عن محل النزاع
اذ محل النزاع ما لو کان المخصص صالحا لان یخصص به کل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بین ارباب الاقوال
فی تخصیص الاخیرة بالنسبة الی هذا المخصص الذی یصلح الی الجمیع ولا ریب ان فی الصورة المفروضة لا یمکن الحکم
بالصلاحیة اولا لاحتمال ارادة المعنی الاخر وهو لا یصلح للرجوع الی غیرها سیما اذا لم یکن هذا النحو کثیرا وبعد تعیین
ارادة الراکب بالقرینة والرجوع الی الجمیع فیخرج عن اعتبار الاشتراک فی الصلاحیة کالا یخفی فانما یدخل فی البحث
بعد نفی احتمال ارادة المعنی الاخر اذ یصیر من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضنا المثال مثل اکرم بنی تمیم
بنی خالد واخلع بنی اسد الا النبلاء مع فرض وجود مسمی نبیل واحد فی کل من القبائل ومسمی بنبیلین فی بنی اسد
فهو وان کان اقرب من المثال السابق لکنه ایضا خارج عن البحث لارادة الملزوم ارادة کل واحد من العمومات علی الاجتماع
لا علی البدل ولان الظاهر اراد صلاحیة المخصص بالفعل لکل واحد لا صلاحیته لارادة معنیین یناسب احدهما
الاخیرة بحیث لا یجوز استعماله فی الغیر والاخر الجمیع بحیث لا یجوز استعماله فی الاخیرة فاللایق بالبحث ان یکون لفظ المخصص
صالحا لان یراد منه ما یختص بالاخیرة ولا یمکن ارادته فی غیرها وصالحا لان یراد منه ما یختص بالجمیع ولا یمکن ارادة
الاخیرة فقط منه هو المذکور فی السنة القوم فی تحریر محل النزاع من صلاحیة معنی المخصص لکل واحد من العمومات لا هو

کما هو الظاهر من کلامهم والعجب انه ره فرض حصول الاشتراک فی هذه الصورة فقط وتعرض علی من قال بالاشتراک وقال و
کذا یتضح هنا بطلان القول بالاشتراک مطلقا فانه لا تعدد فی وضع المفردات غالبا کما عرفت ولا دلیل علی کون
الهیئة الترکیبیة موضوعة وضعا متعددا لکل من الامرین وفیه ان القائل بالاشتراک یقولان الاستثناء المتعقب
للجمل مشترک بین الامرین یعنی انه اذا ذکر الاستثناء الذی یصلح لکل من الامرین الاخراج عن الاخیرة او الاخراج
عن الکل یعنی انا لا نعلم هل ارید بالمستثنی ما یصلح ان یخرج عن الکل او ما لا یصلح الا للاخیرة وبینهما بون بعید و
بالجملة هو وان اتعب بالنفس فی التنقیب والتدقیق واسس اساس التحقیق لکنه قد اختلط علیه الشان
ببعض الاختلاط ولم یتیسر له امره الی الاتقان فی الارتباط والمتهم هو فکری القاصر وذی الساهر والتحقیق
عندی انه لا اشکال ولا خلاف فی انه لم یوضع ادوات الاستثناء لاخراج شیء خاص من متعدد خاص
بل الظاهر انها وضعت بوضع عام کلها لکل من الافراد فوضع کالحرف وان کان بعضها اسما کغیر وسوی
اما الافعال فوضعها ایضا حرفی لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنی حرفی والاسماء ایضا وان کان
لها وضع مستقل لکنه لا بد ان یراد بها فی باب الاستثناء المعنی الحرفی والمستعمل فیه لیس الا خصوصیات
الاخراج وکون خصوصیة الاخراج جزئیا حقیقیا لا ینافی کون المخرج امرا کلیا کما لا یخفی والحاصل ان ه
المعیار فی الکلام هو عموم الوضع فلم یتصور الواضع حین وضع تلک الادوات خصوصیة اخراج خاص بل تصور
عموم معنی الاخراج ووضع تلک الالفاظ لکل واحد من جزئیات الاخراج ثم انه لم یثبت طریان وضع جدید
للهیئة الترکیبیة الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الی الاخیرة حقیقة لا یعنی
انه حقیقة فی الرجوع الی الاخیرة فقط بل بمعنی ان رجوعه الی الاخیرة معنی حقیقی له ولم یثبت استعماله ولا
جوازه معه فی غیره وبیان ما ذکرنا یتوقف علی بیان امور الاول ان وضع الحقایق والمجازات وحدانی
کما حققناه وبیناه فی مسئلة استعمال اللفظ المشترک فی معنییه ومن التامل فیه یظهر ان وضع الادوات
وکذلک وضع المستثنی لا بد ان یکون وحدانیا فلا یجوز ارادة اخراجین من الادوات ولا ارادة فردین من
المستثنی والثانی ان محل النزاع هو جواز کون کل من الجمل موردا للاخراج علی البدل لا کون المجموع موردا له کما یفهم
من تفسیر العضدی لقول الشافعی من ارادة کل واحد لا ارادة الجمیع ویؤیده المثال الذی ذکره السید ره بقوله
اضرب غلمانی والقاصد قابل الا واحدا فان اخرج الواحد منهما کلیهما تجوز اذ لفظ واحد موضوع لمفرد ما و تخییر
المخاطب فی اختیار ای فرد یرید اذا قیل له جئنی بواحد لا یخرجه عن المفردیة فلا یصح مراد الکلام والبحث فی هذا المثال

الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من العلماء فيتبادر ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد فقط
بقولنا انه يرجع الى الجميع يقول المراد اضرب علماء الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع كل
واحد لكفى اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل المجموع
هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل ولا حصيلا اليه الا بدليل وايضا قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب
بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع لا انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم و
ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي
مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه لا يمكن ارادة الارجاع
الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو
مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة فيرجع اليها من حيث انه فرد من افراد الاستثناء لا من
من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا الحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت
الخارج كون المتعلقة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز
في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة لكنه ليس من محل النزاع في شيء لان
النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والاولى وجوبا لا رجحانه ابداء لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين
ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان نفس معنى الاخراج عن المتعدد هو معنى العموم
ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المقصود ما صدق على الاخراج
عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل عن المتعدد المأول بالواحد عن متعدد واحد من
المتعددات مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل
الاستثناء في اي المذكورات كان حقيقة وان احتاج الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج
عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس معنى العام المتصور لا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد
سواء كان واحدا بالنوع او متعددات مأولة بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات
الموضوعة بازائها هي خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتعددة
فيكون في المتعدد مجازات صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال

ولايجوز

ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على البدل من لفظ رجل لكونه وضع وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر
من قولنا اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا الا احد واحد ما من العلماء او من الاصدقاء وانما خصصنا
الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان رجوعه الى الاولى فقط ايضا جائزا بعنوان
الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا بد عليه دليل لمنع كون العموم المتصور المذكور
المتقدمة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكلي الى اول الكلام لانه انما الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد
وهو مطلق لا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز
استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه
لم يثبت من الواضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث الاشتراك فالاطلاق فيه يحتاج
الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالاتكال على التوقيف
والتوقيف مع ان المدعى التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب
المعالم واما بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا انما سيأتي في نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة
اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو بانه يحسن التوقف
بالوقف على القول بالاشتراك المعنوي ايضا واذا قيل لك جاء رجل الا من عندك فيحسن ان تقول من الرجل ونحوه
نيهما ان الاصل في استعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة
في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين خالدين فيها
لا يخفف عنهم ولا هم ينظرون الا الذين تابوا وللاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم
بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال
لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة في حكم المفرد وتقريره على وجهين الاول ان الجمل في قولنا زيد الكرم ابانا واضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا
زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف
لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل سيما
في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا
وزنوا الا من تاب في قوة اضرب الذين هم قتلة وسرقة وزناة وفيه ما تقدم من المنع ان ثلاث منع كون ذلك

الوجه الاول

تشققا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع

بلا خلاف فكذلك الاستثناء لجامع كون كل منهما استثناء غير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق

وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط دون الاستثناء وذلك يجوز في الشرط ومنع طبيعة الجواب في الشرط كلاهما محل تأمل

وبيان كونه ليس شرطا ان اللازم من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية

بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه

لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد

منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يحتمل في نفسه

ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك

انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت ان شاء الله لقاطع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل

الحج والزيارة في الماضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولان ان شاء الله تعالى اذ هو خارج عن غرض القائل

بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه ولما لم يكن

لبيان الاستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه

الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم

قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق لا في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة

الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثلا ان يسأل عمن جامع امرأته هل انعقد منك ولد فيقول ان شاء الله

انعقد وان لم يشا لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك

الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ تلك مسئلة لغوية وانعقاد

الاجماع على ان كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يدعى

الاجماع فيما ورد في كلام الشارع او على ان المراد لو ورد في كلام حمل المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان

بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم بالاولوية للبعض تحكم فيجب عوده الى الجميع

كالفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من البعض الآخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب

ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل ولاخراج كلام

كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لا اخراج الباقي عن العموم

الذى

عامر خاص

الذى هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية القوة فان

دلالتها انما هي بالوضع لا لدفع التحكم نعم نتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما

مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بينا في محله صونا للكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول

الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة واقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول

باشتراك [الالفاظ] هو معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم دعا

حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة لكن غلبية استعمال بعض معاني المشترك

لا توجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن اليه انها مع عند الاطلاق ولم نقف على قايل به والسر في ملاحظة

الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو

منتف فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعف دلالتها على الذهب و

كونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبته في الثالث لهما على نهج

ما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة

الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور اللهذرية فيبقى الدليل

في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة فتعينت

واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما

على مذهب الجمهور لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على الاقوال في وجه

تقدير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل به في الجملة الواحدة غلط اذ الدلالة تنقل بالوضع و

رخصة التوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع

به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع اللهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق

عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم اذا ورد الاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا

يسمع مسموعيته والاستثناء ومثله فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق

ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد ورود اللفظ مقتضيا

للحمل لدفع محذور اللهذرية لما تم لكن لم يدفع النزاع لم يجب للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن

لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا اللزوم على كلا التقديرين فنحن به ونتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل

ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا توقف على القرينة

نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة

غير واضح المأخذ وقد اشرنا الى تحقيقه

فيه ان لا يحق اذ الاستثناء لا يوجب التجوز في لفظ

العام الا على مذهب الجمهور فقد وجه القول بها

الى ان الدال على ارادة ما عدا الاستثناء

موجب التجوز في لفظ العام اما من حيث اللفظ

من تعبير المنفق به مجازا لغويا او من حيث

الحكم من تعبير مجازا عقليا او من حيث

الهيئة التركيبية الواقع لفظ العام فيها كما

مذهب ... قريب بعض الوجوه فتدبر

برفع محذور اللهذرية محمد هادي

وارادة العموم

الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل

بعد هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد

ما بينا من الظهور

على الحقيقة لكان التصريح بخلافه فيه رد وقبح

من قبيل ورده وتمشي ذلك الى الآخر

ولا يخفى فساد ذلك

وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول
فنقول في تقريبه ان المراد الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد
التقديرات المتقدمة في محله والغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول
ظاهرا كما مر جوابه في محله لا المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة
الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب وعلى هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف
الاصل بمعنى موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظ سواء كان
ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظ ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة
من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن المقدار المسلم الثابت هو ما
تعلق بمتعدد خاص واما لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة
في تعليقه بايها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو
عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل
ودفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية
وبالقطعية بالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء
فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الاخيرة ليس بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا
مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم
سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء
في مثله فامل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الجملات فلا يحتاج لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع
لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في نفيه عن الاكثر منه بالاصل
والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقريب الثاني فمقتضاه ان توهم الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الا
ستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية
الى ان ما ذكرنا في التقريب الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم الظهور للعموم
من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان التحقق هنا اتحاد موردهما
يحصل الافراد والاعتراف بلفظ مجازي مخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة

اوغيركما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف التقرير ان مفهوما
وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما بيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش
ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا يعتبر الاستصحاب ظهور الارادة
ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقريب فما له منع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال
ذلك لنا في لا يخرج الحقيقة عن احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال
ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقريب
مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقريب الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ
الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجي قرينة على خلافه
ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا
لان التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب تم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم التركيبي المجيء
جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام اللغوي وان لم يتم الاصطلاحي
بعد والعيان فمحط الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور
الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان
ظاهره ارادة المعنى الحقيقي والحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن
وتجدد للنفس تصديق بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الداخل
ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ
وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص
كما هو المفروض في معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة
الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظ اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم
موافقا للاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل
هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من
اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل على ما اخترناه في المسئلة بل اقوى ولا غائلة
ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلافا للشعبي
لا يعتنوا به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن
مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة
لقبول الشهادة بعد التوبة الآن عند المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص
بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدمه فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى
الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل
والا يكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو ما قبل
الا بل الا بمعنى استثني كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب
ولكونها نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد
ولا عبرة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله فان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده
ورأيه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في
الصفة هو العامل في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء تنزيل العاملين في العمل اذا اقتضيا
واحدا وربما يؤيد الجواز عمل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين
ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يوقعهما كالكلمة الواحدة وهو متن مع احتمال ان يكون حامض صفة حلو او
خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات
وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اولا ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة
التجوز النقض فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي المستدل ولم ينقل عنه القول
ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة انه نفس التجوز
الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج
عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار الا انه خلاف اصل اخر يجب التحرز عنه على القول بالمجاز
ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع

هو

هو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج عن المجموع وهو الاخراج عن الاخيرة فهذا
الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الا
الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق
على سنخ الانسان اذ الشفة ما هو مشترك بينهما وبين غيرهما ايضا من شفات الحيوانات مع ملاحظة هذا النوع
من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو الاخراج عن الاخيرة
هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس كذلك وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه
هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يقتضي ما اخترناه اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة
ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال له علي عشرة
الا ثلثة الا واحدا كان المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك
والمجاز ولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غيرها لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود
من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه
منه مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام قبل استثناء
الثلثة اعتراف بالعشرة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا
رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء
الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور مرجح
لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على سائر المخصصات وان
ان الكل بمنزلة واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل
انه تخصيص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان
قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول تخصيص
المتربصات وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير يستلزم تخصيص ما هو له
يقتضي مطابقة الضمير للمرجع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام
لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه وتخصيص الضمير
العائد في الفعل اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج

الاخر واحتج المرقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وتدقيق في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وتدقيق ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن تمام وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير المسلم في الضمير فانه وضع للجميع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار والمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالظاهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه غموضا وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام والموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغايب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغايب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة مثل هذا لكنهما يحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع الضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة لفظ الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم

الذكر الغايب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي

المجاز

عامر وعاص

المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلايق ومحصله ان مقتضى وضع الضمير الغايب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقة او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة الظاهرة كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان الشاغل بالكلام مع عروض ما يحتمل كونه مخصصا عن الفحص للواحق لقيام احتمال الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر عن مقتضاه حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور اولا ظاهر في معناه الحقيقي حتى ياتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا نحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وغلبة التخصيص تقتضي بحكم تكبره فهو راعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل فان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فنحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يغير حكم الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج ولم يثبت تخصيص ثم الذي وجد احتمل لا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه اذا ابتدأ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخول بهن وغير اليائسات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بالمجازية في الباقي ايضا فحكم المطلقات ايضا ظاهرة في ذات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على التخصيص بعد في الرجعيات وعلم ثبوت الاجماع ربما كاف ولا يجب ثبوت العلم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور

الآلية اقوى من الدلالة

المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما
سبق ظاهرينا فحمله على مقتضى قاعدة المطابقة اولى مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة التبعية
والتصرف في الاضعف اسهل **فائدة** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سوال اصلا ووقوع حادثة يتبع السوال
وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السوال اليه في الدلالة على
معناه اما الذاته او باعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم
فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يقيدون الجواب بنفي لا
اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسوال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على الجامع في نهار رمضان
فيقول على الجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السوال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع
كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السوال عن الزكاة
في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت هي محل النمو ففي اثباتها في الذكور
ثبت في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينفي عن الذكور كذا لو كان اعم منه في غير محل السوال مثل قوله ع
وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع
عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع عن ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السوال مثل قوله ع
وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او رائحته وقوله ع
لما مر بشاة ميمونة على ما رويه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين
ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص
للجواب لنا ان المقتضى وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله
ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع
على ذلك لا يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت
المطابقة بين الجواب والسوال وفيه ان المطابقة انما تحصل بافادة مقتضى السوال والزيادة لا
تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد خاصا
لا يجوز في غيره والتالي باطل والمقدم مثله مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الا
به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شأن ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع

وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو من انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لم يخص السبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم نقلوه

به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها التيسير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغذيت
بعد قول القائل تغد عندي لا يحنث بكل تغد ~~عندي لا يحنث بكل تغد~~ بل انما يحنث بالتغذي عنده فقط
فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص
كما اشرنا اليه سابقا **فائدة** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم
الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين
فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى
من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص عن دلالة العام
المنطوق سيما شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اضاع الحجتين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب
التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك
انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع
بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو في فرض عدم الامكان وممن صرح بكون
ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور في عوالي اللآلي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة
الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما
وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات
فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله
باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فحط
هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهر آيتين او
نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم
وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر اذا كان بينهما تناقض
او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه
فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات

تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين بينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قوله
المجيب الاول وغيره بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي وجوعهم الى اعتبار القوة والضعف
في المقامات مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون المرجحات
ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير
منه وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية
بالنسبة الى الهجر والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر وارجاعهما
الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتنافيين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن
بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد
في توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة
القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل
بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل
اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة
والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان موجودة في اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الاخر
ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز
في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل
بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص بحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص
ومجرد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على
ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان يكون في كلامه عاما وخاصا ولابد من
معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين
مثل ما ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب ايضا احق
بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عملا بالدليلين
واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا
الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان [illegible]

١٣٢

لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانتا مقترنتين بقرينة مفهمة لذلك
واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العادي يصلي قائما ويومي
والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فانهم حملوا الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثاني على العلم
وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لهذا الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما
يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر
بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج
عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا
بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو
مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز
الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من
التمييز بعد الياس من الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل والتحقيق
في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه
ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل
لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يتوهم
من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به
والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا
عن القرائن والا فمع الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر
مع ثبوتهما او الى رميهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح
الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما لو كان العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى بحسب
خصوص المقام واما التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من ساير المجازات لاجل
ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد رأسا بخلاف ساير المجازات فليس
الاعتماد هنا ايضا على المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورة اهل اللسان من مراعاة شرايط المجاز لا يجوز
التجوز في الطرف الاخر فرجع مال الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة

بقية ... البعض ٣

قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايض يرجع الى انه في ذلك اثبات البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات

الكل مع القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما وا عمال الاخر فان التخالف

انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب مع ان العمل بالخاص حينئذ يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع

مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايض ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض

الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما

ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب انشاء الله تعالى

فذلكة المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب لا يكون العمل باحدهما الا

نظرا الاخر وحقيقته دون كل الظاهرين معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس

المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايض مع القرينة من

جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هنالك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا

او لا يمكن فنقول ان اراد القوم من قولهم الجمع بهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام

الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح بناسب ايكما انه وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم

التناقض كما فعله الشيخ في بعض الغرض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا بد له دليل

على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ اولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض

وان ارادوا انه يجب تنزيل المخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا دليلا

في جميع الموارد حتى معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل بمحض احتمال عقلي

لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج عن

كلام الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية

اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره في

غير الممكن فالمراد من الامكان انما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين

او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليهما واعمالهما الا اذا لم

يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل الدليل

وهو لا يصلح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة

ملاحظة الترجيح وبعد الترجيح يرجح ... التخيير او التوقف ... التخصيص والتقييد وامثالهما ... في ... الاثبات والاسقاط ... ويكون نفيره ... والخلاص

عام وخاص

الترجيحات

في مقام الارجاع ايضا كما انهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايض ويظهر بذلك ضعف ما ذكره

العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ما ط كلام ابن

الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول

من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح وهو لا يصلح مع ان الروايات صريحة في ارادة المتناقضين اللذين

لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيهما انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع

الرجوع في غير المتناقضين ايض الى الترجيحات قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا

بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظ واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز

ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايض بتخصيصه ايض بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان

او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو

الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود دلالة القرآن يسقط وجوب العمل به وهذا ليس

معنى التوقف بل هو معنى التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين و

احتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع

العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغي بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه

لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح مع ذلك فنقول انه تدل على

فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايض بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض كونه جمعا

بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء الا

اذا المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى بالجمع بل لا

من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليل التخصيص او تساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم

العرف وشيوع التخصيص ح لكونه اقل اشكالا اما في الفهم المراد في نفس الامر كما مر مرجح لاختيار تخصيص العام

بالخاص واما وجه التساوي فستعرف احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم

مقاومته فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلان التخصيص في الازمان

فهو من افراد التخصيص لان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما

بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص

نفي

~~الخبر وان كان ظني الدلالة~~ وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه

فتساويا و تعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكره وانت خبير بان الخاص ايضا ليس قطعي الدلالة سيما

اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من انواع المجاز ومضافا الى احتمال

التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو قطعية مطلقا وقد مر

توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولا لا يلزم

التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي فيجب التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال

هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه

هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به والذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم المحكوم عليه

بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول

بان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة

به انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطاب بالمشافهة وما في منزلته المخصوصة بالحاضرين

كما تقدم وربما كانت مقترنة بقراين يخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده

في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون

من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة بالظاهر لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت

مقترنة لها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم يكن مقترنة

لها ولم يكن في وقت الحاجة ونحو ذلك وتشاركنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها

او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فامر

العلم ومما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بدلالة الخبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر للمخاطبة فيحمل

من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الاخبارية

والتمسك بحجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المتعارضة والاجماع مدفوع بمنعه

في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل

بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاده على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار

الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بخلافهم مشكل مع

في ان

عام وخاص

انه كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذا العام المخصص بل سد باب

تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قلما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات

الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو

ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل

وبالجملة مع ملاحظة ما ذكرناه مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر

الكتاب بمراد الله ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرايط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان

الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح المخرج

عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض

على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فبنى على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة

هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها

بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة

ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد

هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وآية النفر وهو ما آتاكم الرسول فخذوه والعمل بهذه

الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام

ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز

تخصيص الكتاب بخبر الواحد ~~بغير هذه الاخبار الدالة على عرض الخبر على الكتاب~~ لو خصوصه بصونه

التناقض والمنافات راسا واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول عن الترديد بان المسلم من التخصيص

والذي يدعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما لا يشملها وعن الشق الثاني

فبان الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال وضوح

ندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض

المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول عليه في وقد يوجه ذلك بان الحادث يحتاج الى العلة والمحفوظ

بقاءه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم حصول علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت

الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله وافعاله ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على

ان اراده

اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو مع ان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود
بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اهل اللسان
في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر من الاخر مع عدم
افلتيه بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه
فيطل القول بعدم الفرق بذلك ودعا بق في بيان عدم الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ
على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض دلالة فظهر
بذلك انه لا فرق في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه فرقا في الحملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله بان الكل
الادلة الدالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون
التخصيص فهو ايضا ثم لا امكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخير بيانه
فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يبقى ومدا لاخر
ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان تخصيص او بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان تخصيص
بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية هذا والدلالة المجازية
اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجي في باب الترجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في
المتن في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجية المتوقف تصادم ادلة
الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا المرجح فائدة اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم
تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او يجهل تاريخهما ~~بالاقتران او التقدم الخاص او يجهل تاريخهما~~
او تقدم العام
وان كان يجهل تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص
في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكونا موضوعا لهذا المبحث لانه
لا يتوهم العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه لان الادلة المذكورة في هذا المبحث
لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد تراهم يجعلون في طي هذه الادلة ~~المذكورة~~ بيانا للعام
و يفرعون الكلام فيه على تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر
من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه الاخر ليس
بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قد ستعلم على بالاخر فهم في الصور الاتية في العام

على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني
بناء على كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما اساسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على
الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح في نفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على
المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ~~بناء العام على الخاص~~ بل من جهة
ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل
المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بعد ملاحظة المقاومة
ونفي رجحان احدهما على الاخر اولا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الافاضل هنا وعمم
المبحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له بشيء ومنشاء اختلاط الامر عليه اختلاط
~~الامر عليه اختلاط~~ مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية
وانت خبير بانهما مقامان متغايران فصل بينهما في كثير من الكتب الاصولية ومن الشواهد الذي ذكره ان محققي
الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل
والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب
ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث
منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة
واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه تلاوته
المخصصة وبانه بيانه مختص بالمتشابه ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية
بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين لا يخفى
هذا على مذهب العامة واما الامامية فلا كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الايتين على صورة
التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم
تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة
وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما
لا يخفى على المدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من ايه
ولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك اولا على ترجيح عموم اية

اولات حمل الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام

فيما نحن فيه مع ان تمثيل ابن الحاجب ونقل انه لا يصير حجة على احد واما المحققون مثل العلامة في بحث

نقل مثلوا للجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء وباية اولات الاحمال وكلام هؤلاء ظاهر في العام والخاص

المطلقين فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القرء مطلقا ومما ينبه

بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيهما على المطلوب

وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام

الاربعة فنقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل والفعلين مع احتمال

ارادة القولين المتصلين من غير تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة ولحوقه بناء العام على

من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض

في قدر ما يتنافيا ولانه يرجع الى المرجحات الخارجة وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين

عرفا فان الخاص المتاخر مخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من اتحاد الفهم العرفي

والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يتخيل بان

الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي

تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة

العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجة اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من

التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ

منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض الخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث

يشمل العام والخاص من وجه لما ذكر سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقديم العام وتراخي زمان صدور الكلام

المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل فيكون ناسخا لا مخصصا للزوم تاخير

البيان عن وقت الحاجة وقد استشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلامهم

فيلزم وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال الخلو عن ذلك بعضهم

فانه يلزم على جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية اما اللزوم تاخير البيان

عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان

عام وخاص

من الوصول بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث هو عن زمان العام فان

الائمة حاكون عن النبي صلى الله عليه وآله لا مؤسسون للشريعة فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث

انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم لاحتمال اختفاء القرائن ظاهرا على ان الاحكام الكلية نزلت باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك

الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن لزوم اشكال تاخير البيان ايضا

ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم عن النبي صلى الله عليه وآله وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تعالى في كتابه

والنبي صلى الله عليه وآله من سنته فحالهم مع الائمة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق

الشرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا لو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتاخر سماع

الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه

مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة امر غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام عليه السلام

الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وتاخير بيان الزمان ونهايته ايضا

يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى

كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه ومن لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا

ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجة ان لم يقل

بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص

وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص عاما وترجيح الراجح واجب

واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد قبل حضور

وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار

التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه

اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه

فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانه لو لم يخصص العام والغينا الخاص

لزم ابطال القطع بالظن وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة

العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب النصوصية

وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية

انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون

قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر انه اراد بما يكون فيه الخاص

خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب

الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من

مشاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله مرجحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارض

بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بتعليله بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى

ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في

المعنيين وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلم يرجع الى الجواب عما اورده صاحب

المعالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف

العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا

قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من ساير المجازات والمراد بالقطعية هنا قطعية

ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال

احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول

لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الاخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته والجواب المنع عن التساوي

فان التخصيص شايع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره

مرجوح لا مرادا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه والجواب

ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام

فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف تقدم المحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية

متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع هو ما جهل التاريخ

فالمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة الاربعة وقد عرفت

في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لورود بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا

كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز

مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة ومما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو

بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يستفاد الحال

فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة

المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم

تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في

صورة جهل التاريخ بقول مطلق وتبادر هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق

شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم

التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل

الاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع

كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة تقتضي ترجيح

التخصيص على ان الواضح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ على ان الظاهر ان

الخاص ورد قبل حضور وقت العمل فيثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واتباعا للمرجحات التخصيص

واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلناه عن الشيخ والسيد فهو

ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم

تم هذا الاشكال وانه لا ذلك في اخبار الائمة عليهم السلام غير ظاهر لعدم ورود المنسوخ في كلامهم عليهم السلام كما اشرنا سابقا لا النسخ

من حيث انه ناسخ بل هما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي صلى الله عليه وآله ومعاملة الله وربما نافى في الكتاب

وسنته نعم هم عليهم السلام ربما يقولون ان هذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم فانما يثبت بها حال

ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد

ان تاريخ نزول الاية مضبوط لا خلاف فيه وذلك في جميع محل النظر البنا الى في المطلق والمقيد فانه المطلق

على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة

مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص

فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة

ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام

الفرق بين المطلق والعام ~~ان المطلق والعلم~~ ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط
الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص
وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره
بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات
فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع في ان البيع مثلا في
قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذا صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل على غير شايع في جنسه فيدخل
فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شايع ~~في جنسه فيخرج عنه المعارف والعمومات~~ ولهم
~~تعريف اخر وهو ما اخرج من شايع~~ مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق
ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني
والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمقيد الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على
رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاطلاق والتقييد [illegible] من
التخصيص والتعميم كما سنشير اليه فجميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين
الظني والقطعي وغيره واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري ههنا ايضا ويزيد هذا المبحث
بما نسرده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما اعني كون المحكوم به فيهما مختلفين
وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكرم يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما هاشميا
اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن الشافعي فعنه على ما نقل عنهم حمل اليد في اية التيمم
على اليد في اية الوضوء تقييدها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع
الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار للاكثرين سواء كانا
امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا عدم التقييد للجمع وامكان العمل بكل
منهما اساسا الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة
فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا
يستلزم عدم العتق ثم تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافر بل ولا يصح ايضا واما على الثاني

اما

فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين
فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل
بالمقيد اما من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسلكان
الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا والثاني على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على
الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير
اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس
وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا
واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله
اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل
الامر فيه على الواجب التخييري لا المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فلو كان المامور به كليا قابلا للكثيرين
فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما
الاخير وقد يذب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق
في المقيد فانه مجاز مطلقا بل لا جهة حقيقة كما مر [illegible] فيه انه ان اريد [illegible] لكونه مستعملا فيه
بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض
الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه ح وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن
دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من
اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل
ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة
انه كان مجملا فيكون هذا من قبيل المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية
والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر
فعلم ان ذلك خروج عن الظاهر هو حقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع [illegible]
سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة
في يه وقد يعترض عليه بانه لا يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل

اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به و فيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او
المطلق ونعلم انا مكلفين باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالمقيد وانما يتم كلام
المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فحينئذ يمكن نفيه باصل البراءة
وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او
المقيد وليس هاهنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك
عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتامل والثالث انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد
ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس
صحة العمل باى فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد في الواقع الا ترى انه معروض
للقيد كقولنا رقبة مؤمنة فهو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاى رقبة كانت فظهر ان
مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو
ذلك بالوجه الذي سنذكرها ومقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد
بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اى
فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد
انه معنى عام قابل الصدق على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد كان منه وان كان في ضمن حكم العقل
لان الطبيعة توجد في ضمن اى فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باى فرد كان منه واقتضاء الاصل براءة
الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل
هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة اى فرد كان من افراد الماهية …
بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن مستعملا في التعيين بل هذا اكثر في الاخبار نعم في الاوامر
يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم
الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع
سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء
امرا كان كاعتق او نهيا فلا يمكن الامتثال الا بذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقع مجاز جزما نعم ربما
يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع و موضع

البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة الفرد المعين الواقع منه ولم يقترن بقرينة
فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد حصول القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد
حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد
بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل ايتوني برجل اذا اراد فردا منه اى فرد
يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف
ذلك بعد حضور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد ثم قيل بعد ذلك نعم
وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن من ال فرعون يكون بيانا للمجمل لا
تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للقيد الخ
فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد وقوله
والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يلزم ذلك بها الا وقبحا بل هو عين الخلو
لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى
الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة
لكنه يدل على المطلق اذا استعمل وحده ويدل على المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد
في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما دخل في المطلق من المعنى الكلي ثم ان هاهنا كلاما من المحقق
البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال تدقيق ان القائلين بعدم حجية مفهوم
الصفة قد قيدوا واعملوا بها في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم
الصفة حجة عندهم كيف يقيد به المطلق ثم قال الا ان تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان
يكون في مقابلته مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة
عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع
اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة في نهاية الاصول والقائلون بعدم حجية مطلق
مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجية ما اذا كان في المقابل
ترجيحا للتأسيس على التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف
قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا يخفى بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب

اما الاعتراض فلا وقع لهذا الجواب فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير

المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان التكرار

عتق فرد واحد بلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة

فبعد وجود عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها

فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان كان

يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا

الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات

مثل قولك اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق

والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك تريهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة

وانما خصوا الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد

ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب

العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتابه لألاحظه وايضا

التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح حجة لجميع موارد المفهوم

ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما نحن فيه فائدة القيد في اعتبار المفهوم فينبغي المفهوم الا انحصار فيما

نحن فيه اذ التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من

قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وتمام التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد

من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه

على البدل وقد عرفت في الخاص والعام ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت

العمل به للنسخ الدلالة لابد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق

مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تأخير البيان

عن وقت الخطاب والدليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد على المطلق الوارد بعده

لابد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان

المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني وهو ما كانا منفيين مع

اتحاد

اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق

مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله

لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده بذلك بعدم قصد الاستغراق ويكفي الامتثال بعدم عتق فرد واحد من المكاتب

نفيا ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق

المكاتب اصلا كما هو حكم هذه المسألة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد من مثال الاكثر

بارادة الجنس ويكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما مر سابقا فلا حاجة الى

العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه

الا ان يراد دفع توهم انه يجعله من قبيل والله لا احب كل مختال فخور فالالف واللام داخلة على المنفي والنفي انما

يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح انه فقيد انه ان اراد

ان المراد مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين

النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ

بل يحتاج الى التقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف

ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما لا ليس من موضوع المسألة في شيء

ثم انه هذا الصنف بالمثال المشهور من هذا المثال دل وجل العدول عنه فيها الضرورة لا بد ان يكون مرادهم

بدل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق

على الرق مكاتبا ما ويتم معنى المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك

خبير بانه خارج عن مقاصد الوضع واغلب موارد الاستعمال في الشرع والعرف اذ المقصود من مثال

ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق

للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك

الشيء من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداهم من

العبيد وهو وان كان يتم في مثال هذا المثال لو كان ما لك المكاتب ولغير مكاتب ولكن لا يتم

في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يخرج ايضا الى المعنى

الاثباتي مثل ان يقال اذا احرمتم صيدا فابقوا صيدا واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كما ترى خارج عن العرف

والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بعد صيغهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم
على ذلك مبنى على مثالهم المشهور في الافعال الغرض الذى ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما
بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح
عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهى فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين
مثل ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فالحكم حمل المطلق على المقيد ووجهه
ظاهر مما مر واما الثانى كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب
فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او مختلفين او منفيين واختلف مخالفونا فعن
الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه عمل عليه ان اقتضاه القياس وحمل شرذمة عن
بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضى **الباب الخامس**
في المجمل والمبين والظاهر والمؤول **فاما المجمل** ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا
من معانيه وهو قد يكون قولا وقد يكون فعلا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب
والندب وغيرهما كما اذا صلى النبى صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب واما المفرد
فالاجمال فيه بسبب تردده بين المعانى بسبب الاشتراك اللفظى في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب
الاشتراك المعنوى وهو فيما اذا اريد منه شخصا معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل وجاء رجل
من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى
هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان او ناسخ وقولهم فيما سياتى انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب
فيما له ظاهر ومرادهم بما له ظاهر الظاهر على الظاهر وفى النظر الاول ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون
الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا
عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة
مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر
ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوى قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده باعتبار صدق الحق على
كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال
الذى قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوى انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك

ومرادهم بكونه مبينا بالخاص
المتلو للاطلاق المجمل عليه هو
المجمل في النظر الثانى فلا يتوهم
التنافى بين وصف العام بالاطلاق
والمجمل والحاصل ...
ولكنه مجانبة ولا يتوهم انه ...
فان القرينة اخرجتهن الظهور
في اول النظر ايضا

وارادة قدر ... ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فهاهنا الحق معين والمراد منه هو القدر المذكور فالاجمال
في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفى الحقيقة وتساوت
مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه لجملته مثل قوله تعالى او يعفوا الذى بيده عقدة النكاح المتردد بين
الزوج وولى المرءة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين
واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين لجهالة
معنى الاحصان فانه قد يجئ بمعنى العفة كما في احصنت فرجها وقد يكون بمعنى التزويج وقد يكون بمعنى الاجمال بسبب تردد
مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد
طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او في مطلق اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع
شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة
الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى البيان
وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان هاهنا فروعا مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة
لا من جهة القطع وذهب السيد ره وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد
من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحرير منى ان اليد
يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما تقول غوصت يدى في الماء اذا غوصها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق
بيدى وكتبته مع انهما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا يد
يجرى مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع الانسان
على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم
من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا
انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال له اى موضع من يدك وجع لا اى يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة
الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضع للمفهوم الكلى الذى مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا
لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اى الايدى من القطع الابانة والقائلين بالانسان وقيله في
مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلى واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلى على الفرد
فهو المناسب للقائلين والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيقال قبلت زيدا او انسانا وانما قبل

الفرع الاول

وجهه او ضربت زيدا او السنانا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان
المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل ونحو ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل
جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة
للمجموع والاطلاق على الابعاض مجاز نعم هاهنا معنى دقيق خالجني في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة
وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب
الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول
الاول ولكني اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة ولو
صام اجير في ذمته يوم بتمامه وكذا لو وقع موت ونذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يجب ذلك اليوم من
ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف ليس حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة
واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة في هيئة التركيب الاضافي
ولذلك يقال بت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي
وعليه يتفرع مقدار المراجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظاير فلو قيل ان فلان ضرب زيدا فلا ريب انه
حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا ولكن جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن
اذا قيل ابن يده عن جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او
ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك يفهم تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد
او ضرب على جبهة زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يد ولا
اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذا اغسلوا ايديكم لولم يكن قوله
الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في امسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا
ونحن قد تخلصنا من الاجمال ببيان امتناع كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس
فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخل
في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى
الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت رأس اليتيم بيدي ومقتضى ذلك في الآية مسح
بعض الرأس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو

يحصل

يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء
للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لجعلها الكل المعينين
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين
انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف افهم
في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة الآلية وهو يقتضي
ذلك بخلاف ما نحن فيه واخو حجية للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئه له في نظمهم
ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن الكيسان وعدّه صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن
هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك
فصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك الثاني اختلفوا في نحو قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا
والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة
والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال مطلقا
لنا انا ندعي واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات
وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية
لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي
للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ايضا فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي تعين حملها عليه اذ لا
المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول
فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة
شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك النفي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال
وان لم يكن من قبيل العبادات اركان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا
بثبوت معنى عرفي لهذه التراكيب بان يكون المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام
الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو
مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال

واذا تردد الامرين هذين المجازين فنقول ان نفي الفايدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل
عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققنا في اوايل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى التجشم في كونها حقيقة
شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الظهور من الاركان المخترعة عند الشارع الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز
ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يبقى هل الكلام اذا
كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة فيه
لينا قض ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وترديده بينهما يلزم الاجمال
والجواب ان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راى احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين
فكل مردود قلنا لا نم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة
فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في فهم العرف فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال
ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا فلا نم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير
الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر وجه المفصل لتفصيل وجوابه مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل
ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين
الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء
ذلكم والطيبات وغير ذلك وكل لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا
عليه باستقراء كلام العرب يفيدان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل
من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات
في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد
بالخمر الشرب وقد يقصد الشري وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة
المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد
يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات
ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض النسوان منها نعم مقابلة المرءة بالرجل
وخلقة النسوان يصح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على
ان ذكرها في مقام بيان المحرمات او المحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام

ليظهر بقرينة ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القرينة ارادة فرد من الافعال والظاهر
ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال لا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان
من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال
في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وهو اعراء الفايدة واحتج القايل بالاجمال بان
تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن
اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على خصوصيته لان
ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت
من الخارج مرجح لاحد المعاني فنحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع

قانون المبين نقيض المجمل فهو ما دل الدلالة على المراد واضحة وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله تعالى
والله بكل شيء عليم فان لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفسه للغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر
في الشمول لا مبين ونص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في محله
ما ينفعك وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله ص والعام المخصص
وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه
مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وقد يراد به فعل
المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق
التبيين وهو المدلول ومعناه العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو
يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى واما القول فمع التصغير صغرا وكبرا فاقع لونها تسر الناظرين
فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله ص فيما سقت السماء العشر
بيانا لمقدار الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد
الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر او نحوهما كما بين ص الصلوة والحج بفعله واتيانه
بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم

يكون الفعل بيانا اما العلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل
مثل ما فعله مثل قوله ع صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله
على فعله في الخارج فيبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كالوامر بفعل مضيق مجمل
وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فان العقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع
امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل
بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يتمشى ذلك تاخير البيان عرفا
كما لا يتمشى بذلك التاخير في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان
اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم فيما اذا كان عن وقت الحاجة وهو
خارج الفرض فائدة ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة
لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل
بعضهم فجوز في غير ما له ظ واما ما له ظ كالعام والمطلق والامر الظ في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان
راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس وربما ذهب بعض العامة على جواز تاخير البيان في المنسوخ ايض
فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يبين وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع
من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرايط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا وعرفا
في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف
نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيئه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح الان
مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين النفس عليه الى وقت الحاجة سهل واما
مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل
وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل
مع ان المطلوب منه هو الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات
والقصص فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار
والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه
له اذ يجوز ان يكون له ارادة بجوز الاخبار انه يعتقد على ما هو ظاهره فيحصل به ما يحصل من حقيقة

المراد

المراد فيكون تاخير زمان الاحتياج الى تفهم المراد والعلم باصل الخبر حصول فائدة مثلا ان يقتل فلانا مع انه يضرب
ضربا شديدا لاجل تعذيبه ولياته وتشويشهم اولاجل تفريح اعدائه وتحزينهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد
واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من عماله قد وليتك البلد
الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما
في الشرع فمنها قوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه تع بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين
وقيل انه ليس من هذا الباب لظ قوله تع ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله تع وما كادوا يفعلون
فانه ظ في قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله تع عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال
لو ذبحوا بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا ع لو عملوا الى
بقرة اجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم اقول ظ تنكير بقرة يندفع بالقراين المتاخرة وقوله تع
وما كادوا يفعلون يعني من جهة التوالي في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى
ملء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن الحاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى ع حملهم عليه واما قول
ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه واما العيون فحديثه معارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن
ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما ومنها قوله تع واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان القايل من تاخير ~~بيان~~ ... بيان لا ظ
واما وقوعه في العرف والشرع اكثر من ان يحصى ومنه الايات المتقدمة في حكم السرقة والزاني وغيرهما
وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للطافة لبقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرايط لان الصائم قد يمرض
والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا على عدم التاخير في المجمل فبانه
لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة
للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم لشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه
لا يميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب فهم انه يريد احد معانيه
المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بما يتبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة

للسامع تقريب المقام وكان له وجاء تفسير له فلا نسلم بطلان اللازم واما على عدم الجواز فبما له ظ احتج به المفصل
وسنذكره ويجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما يشبه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر
فيقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة
على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر
الى ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد
بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة
وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام سلاسع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين في المستقبل
فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناطه لزوم القبح
من جهة الاغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفوق التكليفات الابتلائية كتكليف
ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وحرمة اعتقاد كان من جهة خوفه من ان يؤمر
بنفس الذبح بعده لا يليق مدح ابراهيم بذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية
في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان
مصلحة في توطين المكلف نفسه على هذا العزم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة
يحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم
الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير
مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو
الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم
الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا
فلا حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ويلتبس
جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا قد يجوز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي
من دون اسماع المخصص فكما ان وجود احتمال المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص
فكذا احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن
والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول

الظن

الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد مر جوابا بان منشأ الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظن
وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به وما استدل به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر
الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام تحتمل الالحاق حال السكوت عندنا
بمقتضى العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل للدخلية التشاغل وعدم التشاغل
في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مضر
لان اعطاء العقل للمكلف دافع للاغراء ودلالة قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان بنفسه كل منهما
الامر مع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو كاف في
في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان
عن وقت البيان الخطاب ويلتزم فيه الاغراء ونمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل
السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها له مريدا افهامه
والعمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت
الخطاب فاذا امره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين
له المخصص اما بتكليفه له وقت الحاجة او احالته على دليل او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد
فهمه للخطاب كالعجمي بالعربي وللعامي البحث فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالا
من العالم وكذا من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من
الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو التحقيق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج
عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فما يناط هو العمل بمقتضى هذا العام الذي بلغنا ابناه
او سمعناه مع ما يقتضيه ساير الادلة التي لم نعثر عليها ادرجه في الاصول يقينا او ظنا الخصوص العام و
هذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول بخطابنا فان العمل بما يقتضيه من جميع الادلة ولا اجماع
فهذا الخطاب وليس من باب الخطاب ضمن من باب الخطاب بما الظاهر وارادة غيره ايضا وهذا القدر
الحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع لسمع الخطاب عموما او خصوصا بعنوان انه يراد
منه فهم والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم
واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وعدلهم بالعامة وبالسنة النبي ص وغيرها فالكلام في الاذعان بكون

العام باقيا على عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها
مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما
بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تاسيس
القاعدة التي بنى عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على الحقيقة مع انا
قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف
عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير
التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من
باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان
من القراين الخارجة لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هذا التجاء بعضهم
الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع
للافادة الى اخره فهو ان لا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفايدة حاصلة من العزم والتوطين على
الظاهر **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب
دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه
الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا
الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا
كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى
النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في المحكم وتنبهت على معنى المأول ايضا
ونقول هاهنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا
استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة
على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت
تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
ومثل يضل الله من يشاء واما لفظية كحمل اية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة
ماقبلها ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون لخلافه

ردعليهم وردع عما اعتقدوا انه لا يجوز ذلك بل انه يصرفه في ثمرة ذلك علم وجوب التوزيع على
الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصصة بالسنة والاجماع وغيرهما
وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة ثم الكل
وهو بعيد والتحقيق ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به
وعلى هذا في الاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها
عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله
فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب ماول لا تدلك
العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القايل اراد منها حين
التكلم ما ظهر اراده اخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم لها قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل
الا مع العذر ويحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل ترجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار
الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها ابعد واما ما يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت
القريب والبعيد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعدادهم وتفاوت القراين فربما
يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر ماولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها
وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فايدة في التعرض لها والكلام عليها فلنبه في الادلة الشرعية وفيه مقاصد
المقصد الاول في الاجماع الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يذكر حقيقته سوروه واختلف
العلماء في حده ولا فايدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة
ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من
الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون
بحجية اجماع ساير الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجية الاجماع لان
عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ذكره العلامة في ادلة
القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا وقد نقل المحقق الشيخ عن والده عن مشايخه
ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج
ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار

لعلم اشتراط اجتماع ما مضى وما ياتى واللطف يتحقق بعد اجماع واما الثانى فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم
عن راى المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حمله العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء
الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ع ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع اتفاق
جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من دينهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع وفي نوعه موافقا لاكثر
المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف
وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج
ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب
العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمد وافى ذلك
على تشفعه عن راى المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راى رئيسهم المعصوم
ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجمع علماء امة النبي ص
على قول فهو الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت من قول
لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال به ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سايرهم فالمعتمد
هو قوله والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالى والتفصيلى وكلامنا انما هو في العلم
الاجمالى وما علم قوله فيه بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال
وبهذا يندفع الشبهة التى اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم
وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان ملاقاتهم فان العلم الاجمالى مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما
في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع الذى علمت بالعلم
الاجمالى ان جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا
هو السر في اعتبارهم لاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالى ولو بدلوا
اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم بجميعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب
ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه
الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف
بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالى باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع

على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول
شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ في عدته بعد ما وافق القوم
في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة
وهى انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كى ان
زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولو لا ذلك لاختلط على الناس امورهم وظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة
الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام
ومختاره فالحق انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان
باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباداته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف
له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع فانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذى ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في معنى
اخر وهو انها لو اختلف الامامية على قولين لا يجرى فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام
ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذى
انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من
الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذى انفرد به دليل على ما قلناه يعنى على
النحو الذى فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدى الحق
الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفى في القاء الخلاف
بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفى قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفى وجود رواية
بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ لبيان الاجماع ولو كان بوجود مخالف على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك
بل مناط كلامه ان لطفه بعد الداعى الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب وهذا يتم بنقض الاجماع
ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب
عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا ولهذا رد هذا
القول السيد المرتضى قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به
وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى

البنائح الذى عنه وحاصل هذا الكلام هو الذى ذكره المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه
منا هذا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجودا الى غير النهاية والاقوال المختلفة فى غاية الكثرة مع تعطل
الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف فى الاقوال بانهم
اوقعوا الاختلاف وبتبينوا الناس علاجه وهو وان كان كذلك فى الغالب لكن بعض الخلافات الذى لا يمكن ذلك فيه
لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم فى الغالب ايضا كما سيجى وقد ينتصر لطريقة الشيخ رد على الجواب الذى ذكرنا من ان علم
اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذى يرد به العامة فى الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت
خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافى كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا
اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكن ردعهم
بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقى الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفى فى ذلك وجود رواية او مجتهد معروف
مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما
علم ردعهم فى المسائل الخلافية وعلم وقوع الخلاف من بينهم فلانه رضى باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين
مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه فى الخلافيات انه راض باحد طرفى النقيض لمجتهد وبالاخر لمجتهد اخر
واما فيما اجتمعوا عليه فليس الا رضا بشئ واحد فلا يجوز مخالفته ولو فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الامام ع
انفاذه جميع الاحكام سيما اذا انسبب لعدم المكلفون فلا يرد نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح
سيما فى مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو اى انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان
باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه ببقائهم على معتقدهم فهو لا ينافى جواز مخالفتهم بدليل دل
المتاخرين عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم فى حال الاضطرار كما هو فى الخلافيات اذ ليس
فى كل قول من الاقوال المتخالفة حسنا او ~~بل ربما اعتمد بعضهم صحيحا او غيره~~ بل ربما اعتمد بعضهم
على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد
مقلده له فلعل اجتماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دليل دل عليه لمن بعدهم
الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة
وهو ممنوع لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراد كم والعلم برضاء الامام بذلك بالخصوص من
حيث هؤلاء من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فمع تجويز رضا الامام

باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الا اذا كان الذى اجتمع عليه جماعة
ورضاه على هذا الاجماع لا نسلم الا من جهة كونه اجتهاد هم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا
ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره فى مثل زماننا فى غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة
فيما لو اجتمع الطايفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله ع لا
يجتمع امتى على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا عليه خطاء لوجب للامام ردعهم
من الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام فى اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجى الكلام
فيها مع ان مدلولها المطابقى يقتضى اجتماع كل الامة ومع علم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره
جماعة من محققى المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأى الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور
مخالف لهم كذلك يمكن العلم به فى كل رئيس مع ملاحظة اقوال تبعته فكما لو فرض ان فقهاء الحلة مثلا منه ثقات عدول
لا يروون الا عن رأى فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم
ولم يعلم مخالفة لاحد منهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأى فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب
الصادق ع من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادى وبريد بن معاوية العجلى والفضيل بن يسار
من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف عنهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقته
ذلك هو المحسوس بالوجدان وهذا طريقة معروفة لا يجوز انكاره فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب فى
حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته فى امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك فى انه اذا
افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه اخذه من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر
مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم
بانه رأى رئيسهم امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم نسبوه فى كتبهم الى مذهب علمائنا واجمعوا
منهم نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا ادعى بعضهم او جماعة منهم ذكر فى كتابه انه
اجماعى فيزيد بذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد
وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر فى اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح
واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم فى اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل
وملاحظة غاية اهتمامهم فى نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن اناضرهم

انهم لا يجوزون تقليد المجتهد بل سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان
الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رايا للامام ومذهبهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان
والتخريج من مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية التي يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من
تخريج المناط بالمناسبات الدقيقة واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يليق
منكم الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا سيما وقت زمان الغيبة
ولحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة
الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام
النبوة والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة
التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى
اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق بان اليقين النظري فكيف يمكن حصول السابق وبالجملة
فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طايفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القراين على رضاء المعصوم
بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضر مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود المجهول النسب ولا العلم بدخول
شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط حصر
الحصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت مثال ذلك لا يكون الا من ضروريات
الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض
الامثلة لتهتدي الى الحق فنقول الست تعلم ضرورة دلت على نجاسة الغائط من الجلاب بلا زيادة مقدار واصابة من
البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان فهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع
انه لم يرد فيه خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم [illegible] قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت
عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيرهما فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد
بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك وان وافقنا المنكرون على ذلك من حيث
لا يشعرون بل لانهم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر
اليهم يستدلون على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع
ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن

المسبوق بدون حصول م

وغيره

وغيره من الملاقيات كالاكولة والمشروبة وغيرهما وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية
منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب
والجسد ولا البول ولا الروث ونحو غيرهما من المخالفات وكذا في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس
فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من
يستدل ببعض الاخر يختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرة المنتنة والقربة من الماء مع ان في خبر الاول فهم النجاسة
من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا
النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما
وليس ذلك الا للاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من يشكك في حجية الاجماع او
امكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح
وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرءة ويفهم من
قوله ع اغسل ثوبك دون قوله اغسل وجوبه عليهما وبالجملة لو اردنا الكفاية لمن كان له دراية
ولي دراية له لا يفيد الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة
احد لها ينبني فبعضها مما تعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوان كنجاسة البول و
الغائط ووجوب صلوة الخمس وامثال ذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين و
الملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارجا عن هذه الملة اذا دخل فيهم و
عاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من رئيسهم والعمدة فيه ملاحظتهم
متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور
نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج
اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب فهمهم المترددين عند ذلك النبي ص والرئيس الذين هم
الواسطة بينهم وبين غيرهم ابتداء ولو في هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع من
يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع اليهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم
بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بان طريقة رئيسهم فكما في البديهي ليس وجه حصول
اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة

ع الطهارة يستدل حم

شرح هذه المقامات وايراد
ما ليس فيها مما مر من الاحتجاج
بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا
اركنا بيان المعسور او المحال
ففيما ذكرنا حم حم حم

المترددون نحو

اليقيني

في بيان حجية الاجماع عن طريقة العامة

لو كان هناك مخالف فلك في الاجماع بوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية
بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في القرون بأن
يكون مخفيا بين عندهم غفلة وخطائه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه ولا دق اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد
على ملاحظة الذي استقر عليه رأيهم اذ لا تمكن احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة
فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول
العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا تسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواتر موجود فان التواتر قد يحصل
من دون طلب وتتبع كالوجاء الاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم الضروري اليقيني بذلك للعلماء
والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله عم انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه
فان اليقين يكون ذلك قول النبي صلعم مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسايط وتعددها ما العدد المعتبر في كل
طبقة هناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وثمة الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولترجع الى بيان مدرك
الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا انه لا حاجة بنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها
على حجية الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها
لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما يثبتوا به وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل
ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما
ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق
الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه في مذهبنا وان سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس
بوفاق بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم
العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم
الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر
دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين متابعة غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول
ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان
مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا ولا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل

بذلك

بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام
كل منهما الى الاخر يكذبه تفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر
في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف عليه وهو والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت
حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا
جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد
بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين ترك
عليها ايضا ان مفهومه عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على ترك المتابعة راسا
لا يقال ان ترك المتابعة راسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع
والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله
وخياره في اللغة فمن عدله الله تعالى واختاره لا بد ان يكون معصوما من الخطاء فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء
عنهم مطلقا وهو باطل مع ما يرد ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل
بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فالمراد كل الامة مع ان
اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا
واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتواهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى
ان يقال المراد بهم ائمتنا كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان
مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم
حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع
في قوله تعالى تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم
حجية الاجماع واما الاجماع فاخبار منها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على
الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه
اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي بنوا دينهم
عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع
دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو اجتماع الاراء لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجيته

جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع اراء ثم على سبيل اطلاع كل منهم على راى الاخر واختياره موافقة
الاخر وفتيمته بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل ودو هذا واضح الا ... ان يق مرادهم اثبات الحجية في
الجملة لا مطلقا وبه ليبطل السلب الكلى الذى يدعى به الخصم وثانيا ان لام الخطا جنسية لما حققنا سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضيا
على جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم
ولا نقول له به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من
حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائى عن صاحب المحصول وهو نسبه الى اكثرهم وسيجى في مسئلة تعالى في شرطى الاجماع الكلام
في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يق نفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء
فيكون المراد لا يجتمع امتى على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو
تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهنى فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى
مجازى للفظ وايضا الظ من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الاداى ان اجتماع الامة لا يحصل
على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء فظهر الاول ان المعتبر في الخطاء كون خطائيته
ثابتة قبل فالفرض نفى اجتماع الامة على ما هو عندهم خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس
بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامى للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة
في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله عم لا يزال طائفة من امتى على الحق حتى
تقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه عم اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه
بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم ع في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين
ان يقولوا ان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع كما قوله ع لم يكن الله ليجمع امتى على
من حيث انه اجماع م
خطاء فمع ما فيه من اكثر مما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح
عن الله ولكن لا ... ينفى صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك
فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ ظنى بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص
لمعنى م
قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضى حقية ما عليه الاجماع المطلوب
يقتضى
واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبى بعد موسى وامثال ذلك ورد

بان

بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظنى بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوائل
لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا من القيود وانتفائه ظ وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال
وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ماذكرنا من القيود م
الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل
المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل
لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة
المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل
بالاجماع م
على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعى يدل عليها لا ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص
ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف
على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو
حجيته من حيث هو جماع هؤلاء لا من طريقتهم بل من راى الكثرة هم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين
المجمعين م
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذى يخطئون مخالفه ما اشتمل على الامام
المعصوم فلا ريب في حقيته ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم
او علم خروجه عن الاجماع الذى يخطئون مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبدونه
نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم
فيهم فنقول ان كان موافقة الامامية في القطع والتخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون
حجية الاجماع الذى يحكم بخطاء مخالفه لا للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع
ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح
العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبى ص مع فرض عدم معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه
لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان المجمعين عدد التواتر
عدد م
حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراطهم
خطاء المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ
في ارادة العموم لا يكفى في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذى

لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال
بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت
فلا يضر بل ينفعنا ولو لم يتم فلا يضر لانه لا يخرج من تاييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب
الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات
التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق
اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطلان اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل
لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كالاتفاق
على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم
العادة بنقله في القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة
في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع ويمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما
اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في
امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم
في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفتهم اعيانا ثم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم لئلا يلزمهم
الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او لذلته في قوله واني له مع
ان الرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وفيه ان هذه الشبهة في مقابلة
البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوة الخمس والصوم
ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم
بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر
ولاريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس للداعي
الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجتماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل
حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة
عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها
ما ذكره العلامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول
فظهر منها ان المرجوع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وان المرجع

يلزمه نسخ

العبرة بالرأي

علم

عليه لابتنائه فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين
من الاخبارية فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها
على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتقاد بل
هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن
الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي كما يحصل في المتواترات
وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره بسبب اقوال تبعته كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زماننا مع عدم الاستماع
من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع
وفي ادلة حجيته كما مر وفيه ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة
بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة ناشئة من اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه
اجماع لا مطلقا مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدارك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف
موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات
وفيه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا
يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من طرق الثلثة فلما عرفت ان المناط
هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا
يضر خروج معلوم النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم
ليسوا باِمام كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره
مع عدم اطلاعه على الاجماع اذا لم ينقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في زمان الحضور
او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص ايضا مجهول
للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس
والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل
بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان حرمته اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع
ان ابن ابي عقيل قال بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا
ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص

ولم يرد ... وقد بينا امكان العلم الاجمالي

بل ولا مجهول النسب

اما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم

والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لابد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول

باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والا

والخطاء في اصول الدين والعقليات مع ان حصول الخطاء فيهما من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج

بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فانه اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو

في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث

ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه مم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول كما ان

الخروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب

خروج العام عن اصالة العموم وكذا المخالفات الواقعة في ساير المسائل وساير العلوم لا يوجب عدم الاعتماد

باهل العلم بتلبيهات **الاول** اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو

المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض ~~بحجة~~ خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو

الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لعدم

النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال خوف التقية بالانكار وغير ذلك من

الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة

البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون

المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم

بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم

وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب عن عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس

مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من

الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول

الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب

في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا اليه على الطريقة التي اخترناها فانه يحصل العلم من تتبع كلمات العلماء

ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف

والنادرة ص

قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال المتعرضين حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وساير المخالفين

لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القراين

مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم

لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما وصل عن المعصوم

من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الاصوليات لا مجال للعقل فيها وجل الفقه

بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراكه ذاتي او قبح ذاتي حسن م

فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل

يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق آراء هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح

المأخذ كما اشرنا سابقا واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص فهو المطلوب نعم

يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتذكير على اليمين

اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة

واليمين منه ويمكن ان يقال ان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق منهم على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية المتممية

ولا زمه التأخير فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل لنا تتبع اجتماع السلف والخلف على الحكم

فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا

دليل حجيته الا مكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول

العلم بالاجماع في امثال هذه الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بالتشرف بلقاء الامام كما

ذكرنا سابقا من ان مرادهم حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة اجماع الامام

الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة ائمتهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا الوثاقهم

ولقيهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة

وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى

العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه

والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية

بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون

حجة كما سنشير اليه فيما بعد ولو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بيناه يرجع كلام صه وجوابه ما نقله في المعالم
عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما
وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمان الصحابة
بل يحصل في امثال زماننا ايض بالتسامع والتظافر بان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل بدا بيد
اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك
لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره مه ادعاء حصول العلم بالنقل
وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد
على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى
في كلام الاصحاب لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة
خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع ان ما ذكره موافق للشهيد من ارادة الشهرة لا
يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة تكفلوا ايتام الوديعة المنقول
الحج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم والاشتباه عليهم لا يمنعه واحتمال
الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى
او لم يظهر من الخارج قراين تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات
الذي ذكرها الشهيد في الذكرى ايض من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى
الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايض يريد من الاجماع
الذي يدعيه معظم مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا بالاجماع على روايته بمعنى تدوينه بمعنى تدوينه في
كتبهم منسوبا الى الائمة او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم
من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول
بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب
خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان
الاجماع هو اتفاق الكل واتفاق جماعة يكشف عن راى الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم
مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهل ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك

الامر لنا ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راى امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على مخض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة وهم م

الآن يرجع الى الاجماع

ظ من حجة عقلية او نقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع عن الاقدام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث ولما لحقه من المخالفة ومباينة الفرق المنافية لمعارضة الدم
وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظ وقوفهم عليه وانهم لا يقررون بالاندراس ما يعلمون خلافه فان قلت لعل
سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ولا ينافي كثرة القائل بذلك او بين
قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص
لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتواهم منزلة روايتهم فتواهم منزلة روايتهم هذا مع
ندوره وهذا الفرض الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله
عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير دليل او ظن بالاجتهاد دليلا
وليس الخطاء بما مؤمن على الظنون اقول وسيجيء منه في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا
اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد
عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في ذكرى الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم
المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان
عدالتهم تمنع من الاقدام على الافتاء بغير علم الى ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان
كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسئلة
السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره قوى ويؤيده قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين
اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية تقتضي
ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن
القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا
ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة والشهرة اذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان
الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح تتقوى
جانب الشهرة وتضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي
تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام

الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبنيا
لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد من الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه
فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن
والده تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيهه هذا الكلام
لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر
مستند الحكم ولا باس بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ
هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا الكلام على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم
بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرءة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من
مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه في كتبه مختلفة
بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعية اي فتوى من فتاواه
وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه وربما وافق الشهرة
مثلا في النهاية وخالف فتواه في ط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة
هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متاخرة
عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة
للنهاية وهكذا ثم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان
لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا وبالجملة حاصل فقه المسالة الى من هو
افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة وجهات الظن بحسب المقامات وقد وجدنا
المقامات مختلفة غاية الاختلاف ويترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة
وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ها هنا كلاما وهو
ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل
ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم حجيته هو الشهرة في المسألة
الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسائل الاصولية على دليل عقلي يمكن القطع فيه

وهو

وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد
انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرهما فانا نحصل من الظن بصدق
الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلقون الاجماع
على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت الصحابة
على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعول عليه
في مقام الترجيحات ومراتب الظنون فائدة لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين
او اكثر فلا يجوز الزايد عما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام
الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم احد من احد موافق للاخر في بعض الاخر من تلك الافراد من فريق
اخر مثال الاول ان القول بين الشيعة في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة منحصر في القولين فالقول بحرمته
بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطى الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل
يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني انهم
مختلفون في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول
بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذا مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة
مختلفة فيه وقيل يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى
هذا قولا بالفصل ويقولون لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من
القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل
بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال
بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول
بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد
يتفارقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق
من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوئة وامثالهما واما من جانب
القول بالفصل فامثلته كثيرة تتضح في ضمن ما نتلي عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم
وهو انه اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم

الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكم بعد مدة في كل الاحكام او بعض

الاحكام ولها صور ثلث الاول ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول

بقوله ع اغسل

ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على

عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف

وغير ذلك وكذا ساير احكام النجاسة فانهم اتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة

البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعات بسيطات وليس هنا اجماع مركب ونظاير هذه الصورة

في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم مثل ان بعضهم يقول بنجاسة

ولبعض الاخر بحكم اخر

الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه التجاجير التي كطات العذرة

وكذا غيرها من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجيسه بشيء منها في شيء من افرادها

وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب

وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا

على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه

اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع

والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز

تزكية الذئب من جملتها من اجل ما دل على جواز تزكية السباع فنحكم بجواز تزكية في الباقي ان ثبت الاتفاق

على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التزكية في

الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم

الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم

فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى

لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال

للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين

الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فالعلامة

الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه ومثله ولان منع المخالفة

يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في المعالم والذي ياتي على

مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول

الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه

بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج

عن احد الاقوال فان الخروج من الكل الى اختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه

من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن

فلا يجوز

الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا او لا فيجوز

كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل قتل الذمي

وبيع الغايب المتقدم فهما مسئلتان خالف في احديهما العصاة والممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه استدل

المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلتي الام فالمفصل خالف الاجماع

ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة

ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغايب واعترض بان من قال

بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا

بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان

التفرقة والقول بالتفصيل مركب من جزئين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى

ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة

الامر بالشيء على النهي عن الترك كما هو لكن احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه

مركب لا من حيث ساير الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزئيان كل منهما مسئلة براسها اتفق القايل

القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا

دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد من القولين

منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم

لقولهم انما هو اتحاد الحكم كل الافراد بلزوم شرعي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو

الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الواقع

فيلزم القول به ...

في العجز اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد
[illegible]
لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت
الحجة من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بلا لتهم المقصودة لا التبعيات وادلتهم التي اقيمت على
ذلك انما ينصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة
والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان
يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما خطاء فيه الاخر فلا ينفي اقول وقد تقدم منا ما يخدش في هذا الكلام مما يصلح في
خصوص الاستدلال بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم
في هذا المقام هو قول المانع كما بيّنا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه
الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع
مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا
يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الامام وبمخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه
كان قياس الجائز ما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما اتحد فيه
طريق المسئلتين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب
وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

قانون اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجحه على الاخر فمقتضى طريقة
العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق الاجماع المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب
الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر
او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما
ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترض المحقق بان في التخيير ايضا ابطال
لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا
ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة
يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول
الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر

عن تقليده

عن تقليده وان علم خطاءه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان التخيير
في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفرقتين بعد الاختلاف على
احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع على
ما اجتمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما
وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد
الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت
وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم
عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت
وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع
على جنس الخطاء فان من عدل من الخطاء فيلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعدولها من الصواب الى ذلك
الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطا وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن
المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس
الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق
بناء على كون اسم كان لا تزال الكلمة طائفة لا ضمير الشان **قانون** الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر واحد
حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات
عن اعتقاده ع على طريقة الشهود او على رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد
المعصوم ع اخبارا ناشيا عن علم فهو نباء وخبر واما الثاني فلما حقق في مبحث الاخبار والفرق بين
الطريقين ان الاول يفيد كونه خبرا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ
واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي
نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع
بحيث يشمل هذا النبأ الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال
به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا دلالة عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث
انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن الحاصل من المنقول بخبر العدل

اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى وسيجي الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله ع نحن نحكم بالظاهر واجيب عن
الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من
حصول ذلك التساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول واحتمال الخطاء في نقل صول اقول م
الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض
والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن
اكثر ما ذكر فيبقى من بعد العلم مجاوز دعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه
وسيجي والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع
يقدم على خبر صحيح بل اخبار صحاح فلابد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر صحيح
المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع
والاثنين وبقي الاجماع والاثنين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على
حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول
اما الاثنان فقد ذكرنا انهما تشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجي فهو لا يدل الا على
على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غايته ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال
زمانهم وزماننا متفاوتة غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن
الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات وكذا بسبب تغاير الاصطلاحات
وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المنتفا وتحالله بالنسبة الى زمانين
فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعويه ولا وقوعه الا على العمل بالاخبار الاحاد في زمان الائمة
لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فما تقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا فهو
في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد
~~لكن لا ريب~~ في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع
او غيره فلا ريب انه محال فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذا اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية
حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على
حجية كل واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه واحدا

الا بظن ثبت حجيته بالاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان
الاجماع المنقول مما يفيد ظنا اقوى من ظن الخبر بل لا يبقى فرق فالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس
الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل
جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك
قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل
الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولات بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة
اليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول ايضا هنا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من
المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وكذا
التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم
والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية ماهية خبر الواحد فكذا ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع
غالبا على الحدس وهو مما يجوز فيه الخطاء والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب
المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبداهة والاخر يدعي انه غيره بالبداهة فتعارض الاجماعات
ومخالفتها مبني على ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ
الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد قدس سره كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى
ذلك في نظره قراين اخر وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعيا والشيخ
ناظرا الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعيا وكان
بسبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الاخبار كما صرحوا به وكذا فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع
على سند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على سند اخر بعينه صدر عنه ع قطعا وهذا ليس بمستبعد
ولا مستنكر وحينئذ فالمخالفة من الاحكام منهم ع ظ من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوعهما
عن دعويه ايضا من جهة هذه الامور نعم ها هنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها
الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم
على الباطل لوجب على الامام ردعهم من الضلال بنفسه او بغيره لا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز

الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها فاذا كان الاجماع المنقول عن مثلهم ادعاه الكل
مدعيه قائلا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون
لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعتمد على تزكية الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة
مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسيجيب عنه في محله ان شاء الله — تعرف ٣
واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير من لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون — الشيخ ٣
بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد ردّ هذه الطريقة وزيّفها السيد
المرتضى واما الشيخ ومن وافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة
بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع
الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في
طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم
لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور والتبليغ وردعهم — بتغير ٣
عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فقال ان هذا يدل ان الامام
لا خيرهم بين القولين والا لظهر والزمهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا
وهو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام وهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق
الكل اجماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع
فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم
للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم واخفاء ذلك مع تعدد الاصطلاح تدليس منه فالظاهر
منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب من الشبهة في التعديل فان
ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمد الكل من سيجيء بعده فاذا قال فلان عدل لا بد ان
يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح
المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية مخالف في الحكم
ولم يبق احتمال الظاهر لوجود المخالف قلما ينفك من حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم
ولا احتياج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا

اجماعا

فليجعل ح
اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا وقد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين و
ذلك لا يوجب نفي حجية اجماع المنقول واساسها هنا اشكال آخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع
الظني يعني انه يدعي الاجماع على ظنية حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على
مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم من انها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم
يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقا — ومصطلحهم ح
عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون انه ايضا اجماعي وامثال ذلك واما — الظ — او لعله اجماعي ٣
قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذا عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها ظاهرة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه
الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع
المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع ما حققه الشهيد كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب
في الاحتجاج وتفاوت فيتفق بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا — المذكورات في القوة والضعف فيما من الانواع
فينقسم
اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والعلة واحكام من الرد والقبول والتعادل والترجيح — المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسام
بسرهم
والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه
وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع من شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجماع
الاصحاب من دون روايته عن شيخه فهذا مرفوع او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذفه
الواسطة واما كونه بخبر الواحد او المتواتر فقد اورد المحقق البهائي على القوم بانهم مطبقون على اشتراط
الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم ولا
ينقل بالتواتر هو قولهم وتوهم شيء لا يسلمه اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم اطمئنان بذلك لاحتمال
التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمصادمته العدالة فظهر بذلك
ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض
المتكلمين ان القطع بحدوث العالم من الاجماع المتواتر على حد وقد اقول ونفرض تواتر الاجماع وان كان قلما ينفك
عن الضروري وقد يتحقق بعضه نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا
فيمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غير الحس فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باحتجاج كثير
من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع وحدته

١١٣

باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فانه يستحيل اجماع امثال ذلك على الخطأ فكذلك فيما
نحن فيه اذ نقل جمع كثير يؤمن تواطؤهم على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم معرفتهم من حالهم ادعاءهم
بما قالوا وانهم صادقون في نقل ذلك فيمكن حصول العلم لهم في نقل القول واصابتهم في ادراك معنا نقد قولهم
لو ابيهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بانى مذعن بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول
العلم بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل
انعقاد الاجماع فانه يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براى اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك
بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام
القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر فنفهم تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو
في نقل دعوى الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر
على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على
قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا يبعد ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث من مطالب
لاراءهم لان قوله لا تجتمع امتى على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراى الخطاء يدل على عدم
على قول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت
بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا ظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني
قال الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظني واذا وجب العمل مع نقل الخبر
الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول
الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع
على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاى فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال بانه
هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان
هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق في المقام الا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين
فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون بدون التواتر
لا نعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان
نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان

المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمراده ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت
لعل مراده نظير ان ينقل احد اية ويذكر انه من القرآن لمن يعلم قطعا من ان القرآن قطعي موافق لنفس الامر وحدود
متعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظن قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل
بل من قبيل ما روى في الشواذ زيادة بعض الكلمات والآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا الا انها
من القرآن ام لا فالاجماع ليست متعينة في الخارج بشخصها لا يتجاوزها ليتكلم في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك
في ان هذا اجماع ام لا فتأمل حتى تعرف الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالقطعي المتن الثابت الخ لم افهم
معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الواقعي فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي
الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر الذي لم يسمعه الراوي من المعصوم الا لا
ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر بالنسبة الى غيره اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني ومراد
ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من
الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعى الاجماع فان
من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي من الراوي عن الشارع
فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وان اقتصرت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى الحصة
الخبر ايضا قوله وليس غرضه الخ لا يفهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى وقد عرفت ان هذا
التشبيه لا يصح على ما بنى عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت
المقصد الثاني في الكتاب قانون الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث
قالوا بمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا
ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من
اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت انها للظنون المحتملة لمثل التخصيص
والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن منه فقد منعنا عن العلم به
ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فالكلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو ايضا باطل اقول وهذا
التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل يجري في
الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى الخصوص

الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذى دل على ان القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز
تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ماذكره المفصل فهو انما يصح
فى زمان عروض الاختلالات لا فى اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما فى الصدر الاول
الذى خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على
اوامر ونواهى ودلايل المعرفة وقصصا عن غير وعدا ووعيدا واخبارا عما سيجى وماكان ذلك الا ليفهم منه ويعمل
يعتبروا او قد فهموا او قطعوا بمراده من دون بيانه وما جعل القرآن من باب اللغز والمعمى ايضا مما يفهله الذكى المتامل
من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبنى على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة
ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا ص واجلها وانفعها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجهه اجلها
واقويها بلاغته لا بمجرد مخالفة اسلوبه لساير الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى
المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعانى والقول بان العرب كانت تتوقف فى فهم المعانى على بيان النبى ص من دون ان يفهموه
بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب
من التواتر ومتواتر منها ماذكره امير المؤمنين ع فى خطبته المذكورة فى نهج البلاغة قال فيها والصلوة على
نبيه الذى ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا
فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الذى الى اخر ماذكره ع فى هذا
النمط ومنها خبر الثقلين الذى ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب بسياقه مع عطف
اهل البيت عليه صريح فى كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما لا فى بعض دلالته لا يدل على توقف
فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله و
الراسخون فى العلم فانا من عنونه بما قال نعم هو الذى انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب
الاية فان المراد بالمتشابه هو متشابه الدلالة والمحكم فى مقابله وما قيل من ان المراد من المتشابه متشابه
فيحتمل ان يكون الظاهر منه مجهول المعناه بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم هو ما يرادف النص او المراد به
الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاين الغنى عن البيان ان مجرى عادة الله فى بيان الاحكام على النطق
والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبنى على الظن من العمل باصل الحقيقة فى الحقايق
وبالقراين فى المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة الخفية على السامع واحتمال اشتباه

القرينة

القرينة بقرينة اخرى ولم نعهد من نبى ولا وصى ولا متكلم انسى من حكيم وعاقل وسفيه وجاهل التوقف فى حال التكلم
مع مخاطبه فى انه هل حصل له اليقين بمرامه ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر ويبين له ثانيا
ايضا فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجى زيادة توضيح لذلك فالمراد
من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق ولاجل خفاء القرينة المعينة
للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن لفظا او كان ولم يرد واشتبه دلالته فى غيره فما وضح دلالته اما
للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذى يكتفى العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه
فخذ هذا ودع ما استشكله بعضهم فى هذا المجال لا طلاق المحكم فى كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او
يدعى استفادة ذلك من بعض الاخبار مما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ او المتشابهات انه مثلها
فى عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج فى بيان المتشابه به
الى كلام الائمة وبما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال بروايات الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب
الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذى لا بد منه هو استعداد الفهم بعد الافهام فان لفظ ما
ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبى ص لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان المراد
منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمى مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام
فانه يشمل العرب القح ايضا فنحن ايضا لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى الترجمة
لو كان عجميا مثلا لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافى دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى
بيان الامام بالمعنى الذى يحتاج اليه العرب ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التى ادعو تواترها فى عرض الحديث
المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان
الائمة ع للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب
كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التى استدل فيها الائمة ع بالكتاب لاصحابه مرشدين اياهم لذلك
واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهى كثيرة جدا متفرقة فى موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل
ان هذا المقصد من الواضحات التى لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهى الاخبار التى دل بعضها
على حصر علم القرآن فى النبى ص والائمة مثل ما رواه الكلينى عن الصادق ع قال ع انما يعلم القرآن من خوطب به وذهم
ان جميع من خلق الله فى سنه بهوى ولا راى ولا مقاييس قد انزل القرآن وجعل فيه تبيان كل شى

لمشبه الهم مع ان اللغز والمعمى

اريد منه سواء لم يكن له ظاهر

ايضا وان لم نقل ان المراد ... فان الظاهر من كون المنسوخ من ...

المستفاد من بعض الاخبار ان المحكم

اى حصر بمجلس الجواد المرجودين فى زمانه وكانوا من خوطب به فلا ... رواه ابن ... عنهم وانظروا انه ليس من علم ... باخذ الله ...

وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث و
فيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناه اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض
ورود حديث صحيح صريح بل اخبار وصحاح ايضا في ان العلم مختص فيهم راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا
يجوز العمل الا بتبيانهم لنا ولدا ودونه في سبيله كيف ولا حديث يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار
التي دلت على عدم جواز التفسير بالراي وافتي بمضمونه المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم
ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ع ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح
والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد
اخطاء وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل
التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالراي
ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير
بالراي وجواز العمل بالظاهر ويمكن ان يراد منه ان ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف
في بيان المعنى وابداع معنى للفظ بمجرد الاستبداد فهو ممنوع مع انا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ
ويبين المعاني من دون نص واثر وما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر
المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث ظاهر الكتاب
فلا يضره هذه المحتملات قبل طروها مثل اوايل نزول الكتاب فاذا نزلت الاية كان يجوز العمل بها حتى يثبت
لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على
وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة و
المجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض وينادي بذلك اتفاقهم
على لزوم الفحص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار
ان اصحاب الائمة كانوا يعملون باخبار الائمة بمحض الورود عليهم بدون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون
بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من
اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار وانه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ و العام
والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال

نهايته بعيد بالكلية

بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا
المفصل ان ادعى انحصار المحكمات القطعية الدلالة من الظواهر ان دلالتها ممنوعة لظهورها في اصول الدين
ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من
المخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان
حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها بالنسبة
الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية وكونه مظنون الحجية اما بظن اخر علم حجيته كما
تستفيد من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص
كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد
وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر بالرجوع
الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما
هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا
في القسم الاخير فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام فان قيل قالوا القرآن متواتر فان نقل احاد ليس بقرآن
لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي تواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من
التحدي والاعجاز ولكونه اصل ساير الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول ان تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في
ايدينا اليوم مما لا شك فيه ولا شبهة نعترفه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره
واما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجز واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه الا ترى ان بعض المعجزات مما
لم يثبت تواتره وايضا انه يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في ظهور الامام والا فلا يقتضي تواتر
جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن و
عدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه
علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق
الطوسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على
ان في القرآن الذي جمعه علي بن ابي طالب ع كان زيادة لم يكن في غيرها انها كانت من باب الاحاديث
القدسية لا القرآن فهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحيوة
اردوه

وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روى عن امير المؤمنين لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم
الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روى عن الصادق ع في قوله
تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزلت
كنتم خير ائمة اى الائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك في على فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كثير الحجم ومنها انه
القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحى كانوا الى بضعة عشر رجلا من الصحابة كان رئيسهم
امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع
واما الذى كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس الا هو امير المؤمنين لانه كان يدور معه كيف ما دار
فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده
جمع امير المؤمنين القران كما نزل وشده برداته واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له عمر لنا فيه
حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القران
كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني
عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابى عبد الله وانا استمع حروفا من القران ليس على
ما يقرءها الناس فقال ابو عبد الله كف عن هذه القراءة واقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم فاذا
قام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذى كتبه على ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله بما يدل
على ثبوت شئ اخر نقص من هذا القران الذى في ايدينا بان المراد ما نقص المعنى وتغيير المراد الى ما ليس
مراده تعم او نقص ما فسروه به بمعنى انهم كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واسبابها كانوا به
يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشئ لم يكن اظهاره صلاحا لهم
فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شئ في القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن
جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد رحمه الله بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد
اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية جمع عثمان عليه اللعنة ما عدا مصحفه من
مصاحف كتاب الوحى فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذى من اعظم المطاعن
عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم العامة

في بيان التفاوت في المصاحف التى بعث بها عثمن الى الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا
والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات
والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في ازمان القراء وذلك
ان المصحف الذى وقع اليهم خال عن الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التى بخط مولانا امير المؤمنين
واولاده المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطى في كتابه الموسوم بالمطالع
السعيدة ان ابا الاسود الدئلى اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية بالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك
الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم ما يوافق
مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني
ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارى الذى بعده كانوا لا يجيزون الا قرائته ثم لما جاء القارى الثانى
انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثانى وكذا في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا
الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقران ارجح
منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءة
عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سألهم كيف خلفتمونى في الثقلين من بعدى فيقولون اما
الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذودون عن الحوض واما الدليل على الثانى فقوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه
لا يدل على عدم التغيير في القران الذى بايدينا فيكفى كونه محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القران في مصداق
الاية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق نقص او زيادة مع احتمال ان يراد من
قوله تعالى لحافظون لعاملون وان القول بجواز التبديل بل فتح لباب الكلام على اعجاز القران وعلى
استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط
الاعجاز بحالهما بل ساير وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها
ايضا الاجماع الشيخ الطبرسى في التبيان ومجمع البيان والذى له مدخلية في الايضاح عن حد الاعجاز هو الزيادة
غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما
ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله

ونحو ذلك ونيران ما ورد ومن هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك

بالاوصياء مع انهم صادوا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم

العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما سنقول في القراءات السبعة للتواتر ما يقرب من ذلك

او نقول انه لا يلزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي بعض

الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعلم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظ من بعض الاصحاب

دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الثاني المشهور كون القراءات السبع

متواترة وهي المروية عن مشايخها السبع وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير و

عاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءة الثلثة الباقية ايضا و

مشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في

والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة من المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر

ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد

كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله

انتهى كلامه وبعضهم نادى على ذلك وهو مجهود وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا

السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر وقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع

من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل

اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف

على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ

كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه

واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات

الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى ولا يتعلق فلا يجب تواتره اقول الظ ان مراد الاصحاب

ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله كما يشير اليه ما سنقله عن شرح الالفية و

يشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى

تجويزهم ع قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة

القرآن

القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهو لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع

الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع

من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة

تواترها واختلفوا في معناه من الى بعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على سبعة

احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه

بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف

الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين

ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال و

اقبل وفيه اقوال غير ذلك وهذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك ثم ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل

بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه

نزل على حرف واحد من عند الواحد فالظ انه ص كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على

القراءات السبعة كما هو الظ من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات

او البطون السبع او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تعالى انزل القرآن على سبعة

اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثل ما روي العامة

عن النبي ص وكذا ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف

يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليست القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصحيحين

قال قلت لابي عبد الله ع ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة

وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القرآن نزل على سبعة احرف

لكل واحد منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطن

الى سبعة بطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اتاني

آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك

ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضح الدلالة في المطلوب فكيف كان

فدعوى تواتر السبع عن النبي ص محل الكلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا

على انه كان لكل واحد راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وانى تواترها عنهم كيف
فيبعدهم من احاد المخالفين اسندوا ابائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص انه ثبت فلا حجة فيه مع ان
كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرء حفص كذا او عاصم كذا وفي قراءة علي ابن طالب ع واهل البيت
كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله كذا كما يظهر من اختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم و لا
الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيما لقراءة المعصومين فكيف يكون قراءات السبع متواترة من
الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يتوهم ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرء كذا
بمعنى ان الشيخ كان هؤلاء يختار القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل عنه لاجل اسناد الاختيار والترجيح
لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين ايضا لانهم
كانوا يختارون ما نقل عنهم ع وقد يؤيد تواتر السبع ايضا باختلاف القراء في ترك البسملة فقد تواتر
في قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان
التواتر عن النبي ص ويمكن الجواب بما بيناه عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة فيصح الجواب باستثناء ذلك
كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني قال في شرح الالفية
واعلم انه ليس كل ما ورد من هذه القراءات متواترة بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض
ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر
من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى
آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم
من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا
بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا
واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب
فان الكل من عند الله نزل به روح الامين على قلب سيد المرسلين ع تخفيفا وتهوينا على هذه
الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء
انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة الحروف التي ورد في النقل ان القرآن
انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله وانحصار القراءات مشابه المقصود

والاظهر

والاظهر انه ايضا تحقيق يعني الاثر ان الفائدة في المسند الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية
ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح وليشكل الامر فيما يختلف فيه
الحكم نظرا للفظ مثل يطهرن ويتطهرن ثم رجح ما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه ويؤيده ما ذكرنا وقوع
الخلاف في هذه الاية والاقوين التخيير في العمل وقال ره في المنتهى واحب القراءات الى ما قرأه عاصم من طريق
ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلا فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة
وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا يعمل بالشواذ لعدم
ثبوت كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الاحاد ويجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات
السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام
ثلثة ايام متتابعات فانه ليس منزلة الخبر لانفراده ايام لا انها لم ينقل خبرا والقرآن لا يثبت
بالاحاد ويتفرع عليه وجوب في كفارة التتابع اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من
غير القراءة

المقصد الثالث
بسم الله الرحمن الرحيم

في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان الاول في القول
قانون الحديث يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية القدسي داخل في السنة وحكاية
هذه الحكاية منه داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن
والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث وقد يعرف الحديث بانه قول
المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع من المعصوم ع ولا يخفى ان قاعدة
النقل هو عدم الدخول لكون كلامه ع في الاغلب امرا ونهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس
الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي
الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى الصحابة والتابعين ايضا والكلام فيها
يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر
قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اهل الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف على
الاول اما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان
في الذهن ليدخل نحو علمت وليس المراد نسبته في خارج الاعيان الخارجية ليتأتى في نحو امر اعتباريا

وضع هذا الكلام في صفحة البعد

لا امر مستقل موجودا ايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده
لا لنفسه ولا ريب ان اى درظرف لنفس النسبة لا وجودها فيق زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج
لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه
في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض المحمول
والوجود وجود حتى يكون موجودين خارجيين لزم التسلسل فيق بحصول القيام ايضا انه امر خارجي
لا موجود خارجي وكذلك لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها
ام لا واما الانشاء فانما تثبت نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الانشاء فقولنا
بعت اذا استعملت على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه
بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار
مثلا ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق
بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وحصوله
عن انه وتاخره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة
عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على الشرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل
التكذيب والتصديق وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر
امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وقد يشكل بان المتعارف في ذلك ارادة
الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلوله والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر
فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور
وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق مطلق الاعلام فلا دور او ان المراد تعريف صدق المتكلم
لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فيق صدق
الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور
الاقوى الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا
قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة
الاعتقاد والخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء

لحن

فوقنا تحتنا معتقدا ذلك والسماء فوقنا غير معتقد ذلك والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح
مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك
المشكك والجهل المركب وهو الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور
اى الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان اراد من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول
في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم ولا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل
فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور ثم ما يقبله وقسيم الاعتقاد
الى هذين والظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى
انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت
المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد
الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون
المجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام خلاف الموهوم ويجري الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند
المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا لعدم كونه مطابقا للاعتقاد وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد
راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج
النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله
مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون
فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات
من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يق ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب
مخالف لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب المذكور
دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع
لانه فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب
وهو عادتهم وشيمتهم فلا تغتر بشهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذب قد يطلق وخامسها انهم
كاذبون في تسميتهم شهادة لاشتراط المواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم
كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليست بخبر وربما يمنع من اشتراط المواطاة في مفهوم

الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد اصلا او مع عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسايط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن الحشر والنشر وعن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو لان مفاد الكلام والهمزة ولابد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث لا ينافي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء وهو اقسام الكذب عن عمد ولا عن عمد للجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد اما داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادة فلذلك في خيار المجلس المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل ولا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم الدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل الدال على ما اخترناه من مذهب الجمهور فيحمل هنا على ارادة القصد ولو كان جاز احجابين الادلة بان الترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي ليس فيه قصد ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها انما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف

مع اعتقاد المخالفة — من المخالفة مع الحفاء

اي الكذب — ازغم الرسل — وجعلهم ذا ابي شي — وربما يجاب

الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسايط وهو الخبر لا عن شعور والغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي ره ان الثابت بها ثلث وسايط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بانه يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق اقول وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبر مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بنبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي في ظاهر العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او الشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون بحيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يصح تحمل الاخبار ما قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خيالاته وافكاره او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان جهة الامر واحد وحقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد الاحتمالات اما كونه لا عن شعور او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود واما ان يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يقول انه شك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون فلا يجمع في الخبر بين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن في تشبيه الخبر بين في طور كلام المجنون وحالة اوالمخبر عن اعتقاده مع عدم المطابقة للواقع او تيل التشبيه بافكار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكمل في سقوط الاعتبار صورة ومعنى والمقابلة بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدي اظهر ووافقه جماعة ايضا فلا صف للتنبيه به في تحصيل القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثية فانما الاخبار بدون اعتقاد هو ليس بشيء ولذا لم يلتفت اليه جماعة ثم ان هنا كلاما طالما لم يلتفت اليه احد من قبلي هذا في الية التامل فيما ذكره شيخنا البهائي من تفرع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وكذا على مذهب النظام لا تسقط ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق

ثبوته في الاعيان الخارجية بمعناه ان تلك النسبة الخارجية ليست موجودا خارجية لوجهين احدهما انه مناف للاعتبارية والمفروض انها امر اعتباري والثاني انه مناف لمفهوم الوجود الخارجي اذ هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه والنسبة ليست كذلك عن غير ... اذ الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها فمرادنا من قولنا ان للنسبة خارجيا ان لها خارجا هو النسبة لا النسبة موجودة في الخارج سواء كان ذلك الامر الخارجي حاصلا في الذهن او في الخارج

فحاصل ... لا يثبت الا ... والقصد والشعور ... لوارد التشبيه

167

والظاهر ان المراد الاعتقاد ...

فحاصل المراد من النسبة الخارجية ما كان الخارج ظرفا لها لا لوجودها فتدبر منه رحمه الله تعالى

المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن
صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول الذي
يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او
كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو
مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يعتقد بالصدق هو ما يعتقد
مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع
الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه
ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب امران [illegible]
والخبر انما يتصف بالصدق والكذب بنفس الامر لا بان ما يعتقد صدقا او كذبا فلو كان شيء
مطابقا للواقع واعتقد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا
فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان
في نفس الامر صادقا فيبر بنذره ان ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك
في نفس الامر انما هو في نفس الامر عندنا والذي يتميز في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس
الامر واعتقدنا والنذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها ثم مع انه يجري ذلك على القولين
الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر فالخبر
الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر
كذب راسا لا انه صار كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صادقا في وقت كذبا في وقت اخر في نفس
الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس
الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة
امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد وغاية الامر انه يعتقد بادراكه انه كضرورة بمعنى من يلاحظ نسبتها
الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا فتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا
محصل للتفريعات التي ذكروها لان قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع
لا في اعتقاد الشهود بمعنى فالواقع لا كاذب في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو

والخبر انما يتصف بالصدق والكذب بنفس الامرين

فهو نظير قولهم على الجوهر فلان ... الطبيعة والماهيات ... بعض الاخبار

يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان كلا منها يعتبر فيه مطابقة اعتقاد الواقع وعدمه كما
بينا والحاصل ان قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا الان سابقا
وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع فكلما دل عليه فهو بيّنة وان لم يعتقده
وليس كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى ثم لما كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا
لمعتقدهم واذا صح لهذا المعنى فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط حق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب
المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال خبر كذب معناه على مذهب النظام ان خبر غير موافق لاعتقاد
فكذلك غير مطابق وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده
وهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه
والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هي خارج
المدلول اما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او سائر ما يدرك ونعم انه هو ذلك المكتوب
وهذا هو الاعتقاد ان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب الجمهور في الصدق
هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ
من حيث هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ الواصف بمعنى في
المطابقة ولعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما اعتقده المدرك
انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب
يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم
الموجود في اللوح المحفوظ قيامه وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام المخبر
يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من
حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده
على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق
والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام الموصوف مع اتصافه بكونه صادرا
عن المخبر فمن توهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب
هو مخالفة اعتقاده فقط فلذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غيره

المخبر بصدق ولا كذب وهو واجل الا ان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير عنها بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع للمتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث ان الواصف بالكذب هو الله مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله هذا الخبر بالكذب لا يجل كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم بالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا تتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بتقريب ان الله اطلق الكذب على مثل ذلك فانما سموا به كذبا لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر او لا والى منع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تقييد لاطلاق الاية خلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه هاهنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها ووافقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه لم ينقل غير مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في تهذيبه ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابقة للواقع واذا كان مطابقا للواقع على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كلما لم يكن ذلك

عليه

عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله لو قال ان شهد على شاهد الى احمد فقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد ثم هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نزاع اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرقا وهو ان ما يبحث عنه في الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل كلي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة

بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع فى كلمة كل انه للعموم
ام لا وكذلك من وما واسماء الذوى العقول اولغيرهم بل فى اصل مشترك اللفظ فيما حصل
فيه تغير الاصطلاح كالنزاع فى ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا
مما ادعى فيهما ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة فى علم
العربية مثل معانى الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج
الاحكام الشرعية بان تنازع فى ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم كصيغة الامر والنهى او هل يفيد
عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه من الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكذا
ما يتعلق بالموضوعات التى اخترعها الشارع فهل تصرف الشرع فى اوضاع الالفاظه
ليحمل على معانيها الذى هى اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث فى علم الاصول عن سائر
الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش
او الشىء الاصفر التى يجد فيه من اللباء هكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من
من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة
والصوم وامثالها لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازانى قلت
نعم ولكن يرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهى و
امثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل الاحتمال تجدد الاصطلاح
او دعوى ثبوته فى تغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف
عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها فى علم الاصول
فكذا ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا فى تعريف المذكورات
وكان مختلفا فيه فى اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك
اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا
تتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال
الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث فى هذين اللفظين من هذه الجهة

لامر

لامرجحت دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الامدى ولا انه محض الكلام
فى المعنى اللغوى حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فبقى الكلام فى ان البحث فى
تفسير اللفظين والخلاف فى معناهما هل هو نزاع لفظى بالمعنى المشهور او
نزاع حقيقى وقد عرفت الوجه والاظهر انه بين لفظى لكن لا ثمرة فيه
يعتد بها ثم ان كلام العضدى لما كان فى اخر المبحث وتاليا لما ذكر الا انه ذكر
المذاهب الثلثة ثم قال والذى يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودى اذا قال
الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية
لا يجدى الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن
تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع فى ثبوت الواسطة لفظى منهم السيد عميد
الدين ره فى ع ب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر
فى القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال فى اخر كلامه وهى لفظية
ومرجع الضمير المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد فى شرح الزبدة
ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة و
رده واعلم ان النزاع فى هذه المسئلة كاللفظى فانا نقطع ان كل خبر فاما
مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفى فى الصدق والعلم بالعدم فى الكذب تثبت
الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذى لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل و
فيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع فى
اثبات الواسطة بعينه هو النزاع فى معنى الصدق والكذب وليس
شيئا على حده حتى يتفرع عليه ويصير النزاع فى اثبات الواسطة لفظيا
فلذلك عدل العضدى عما هو ظ عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظى
بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظى المصطلح
لا الاصطلاح لا نفع فيه اصلا الا انه قليل النفع نادخل بمجامع المسئلة

ما ذكره من كون المسئلة لفظية الا م

بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم ايضا بالمطابقة فى الصدق صح

وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الكذب والصدق وقال انه خلاف لغوي قليل الجدوى الاطناب فيها كثير لقع صفة تقبيلية لا توضيحيه ولو كان الفروع الذي ذكرها شيخنا البهائي ره كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في غاد مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفردي به كما كثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والى بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا ولما اعفوا والله الموفق للصواب

تنبيها الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب القرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في تشخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك

الفائدة قوله لام

عن ذلك اعتقاد

١٧١

عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة من ان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف داير مدار عدم ظهور الفساد ثم يتبدل

الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي بوقوع نسبة اخرى خارجية عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى يطابقها او لا يطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا اخذت تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لها واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهي بذلك الاعتبار تحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا فصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني ان الاتصاف بالصدق والكذب حقيقة الا في الكلام الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر ان يعطي لمن قال صدقا درهما وقال احد يا زيد الفاضل الابن الزوج باعطائه وان فضله للواقع لا نقيضه اما الحقيقة فان الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما مظنون صدقه او كذبه او متساويان

اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين
فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر بل لمطابقة الخبر لما
هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصوم والخبر الموافق للنظر والثالث هو المخبر
علم مخالفته للواقع والرابع الخبر العدل لا الواقعة والخامس المكذوب والسادس مثل المجهول ثم نقسم الخبر
باعتبار اخر الى متواتر واحاد واما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه
وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا
الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغيره كالعلم بخبره ضرورة او نظرا
او مرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنه الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالكذب او الصدق
والسامع لكونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات
المقارنة الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه
بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك
ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لولاها لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما اذا حصل
العلم من القرائن الخارجة عن لوازم من الامور المتقدمة تقتضي انه لو حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث
خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار على ما يحصل
منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يقتضي اعتبار ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة
بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة
يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار
كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يمنع
من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى
ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم
ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من
اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان
للاديان وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ماض لا الموجود لنا للجزم بوجود البلاد النائية كالهند

والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات والتمييز
بينهما واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل واحد وهو ممتنع عادة وفيه انه من فروع ما
ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكره وثانيا انه لو حصل العلم به لزم
اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود و
النصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعدي فيبطل دين محمد وفيه منع تحقق التواتر بما ذكروه لاشتراط تساوي
الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت النصر قد استاصل اليهود فلم يبق عدد التواتر وكذا الملك النصارى
في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يلزمنا اثبات العدم
واعلم ان هاهنا دقيقة لا بد ان ننبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع
والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فنمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة
التواتر لانا لا نسمع الا من عصرنا وهم لم يروا ولا عن سلفهم ذلك فضلا عن عدد يحصل به التواتر
وهكذا ذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته لان اهل
العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل
فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في غيره
يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود
البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر
في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد
فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك فتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود
والنصارى على الخبر وعلى ملتهم وطريقتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بالعدد
كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود مخالفة من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان الاكثر الامثلة التي يذكرونه
في هذا الباب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد
فيجوز في الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر
ولا يتمشى ذلك من كل واحد واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول

العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوى حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة

الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات

فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم بينهما اخر بان اعترفوا على من قال بان العلم الحاصل

من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين ساير الضروريات و

اللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف

فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما مع انهما لا يردان الا على القول بكونه العلم به ضروريا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق

انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المواظبة ببعضها دون بعض وعلى الثاني

ان الضرورة لا يستلزم عدم المخالفة كما نشاهد في السوفسطائية وانما هي من جهة بهت وعناد اكثرهم

تنبيهات الاول

الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري

وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل

في موضع اخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا

لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة و

هند وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا يقدر على النظر كالعوام والصبيان

وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا

ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين

في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم منها

يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة و

هند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية لحصول التتبع فيها من جهة مطالعة

الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصلية كانت او فرعية ولا ريب ان التتبع واستماع الخبر

يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه

الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع عقيبها

فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين فقد يتزلزل في القطع

يحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري وان كان ايضا لا ينفك

عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو

ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما

ذكرنا ينظر كلام السيد المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي صلى الله عليه وآله ومغازيه

وما يجري من هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبة

من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص

الحاصل على الائمة فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه

الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه انما هو في القسم الاول من الضروريات

ومنشأ التوقف الشك والتامل في ان العلم هل حصل بجعل الله اضطرارا من دون اختيار

العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد والتامل في المقدمات من كون المخبرين

عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق

ان العلم ناشئ عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عند حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة

الى النظر التي كانت حاصلة بالعلم الجملي والتفصيلي فان من استقرا ساسا واصل اصلا وقاعدة

وتفرع عليه فروعا كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما يترتب عنده نتيجة على ما اصله يسبب علمه بها لا

يصدق انه من كسبياته وان احتمل ايضا ان يكون القاء العلم في روعه بفعل الله وبجري عادته مع ذلك

عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين ومما ذكرنا ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون

نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات

نظرية وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم

النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية يفهمها اكثر العقلاء والاذكياء

تجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك مبنية على قاعدة

ادراك الحسن والقبح العقلي ووجوب الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظر هو ما كان

العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الثالث فلا نعيد واحتج

القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على

العلم بان الخبر عن محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ

العلم بالصدق ضروری حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه
على ان مثل ذلك موجود فی كل ضروری فان فی قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل يشتمل على
جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومن ماذكرنا فی بيان التفصيل يعرف حقيقة الكلام وان الحق هو
التفصيل واما مذهب الغزالی فالذی نقل عنه فی كتابه المستصفی انه قال العلم الحاصل بالتواتر
ضروری بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة فی
الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه
من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع
الثانية انهم اتفقوا على الاخبار على الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا
الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازانی ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا
كسبيا بل من قبيل القضايا التی قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التأمل
فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ماذكرنا من التفصيل والظاهر ان ماذكره الغزالی نفی
من النظری لا واسطة ولذلك نسب العلامة فی شرح القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالی انه من
باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا لهما بكيفيتها المنتجة
فی نفس الامر فكان الغزالی قسم النظری الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو فی الحقيقة تقسيم للناظر
لا للنظری فكانه قال ان العالم والعامی كلاهما متساويان فی النظر فيما نحن فيه دون ساير النظريات التی
اعلم ان بعض ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق باموره فيشترط فی تحقق هذا الخبر الذی
يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين
بالغين فی الكثرة حدا يمتنع معه فی العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه فی مثل
حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات
هذه الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد فی الطبقات
وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفيه حصول العلم من اجتماعهم وان كان
بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التی اشترطوها ان كانت ماخوذة فی ماهية
المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اثم ملاحظة مدخلية لوازم الخبر فی حصول العلم

وعدم [illegible] فی الحد فلا حاجة الى الكثرة اذ العلم يحصل بخبر ثلثة بسبب عدالتهم وصلاحهم ونقتهم سيما مع انضمام حال
نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفی ذلك فی تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة فی ماهيته فما معنى
قولهم ويشترط فی حصول التواتر وتحققه كون المخبرين فی الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم
والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بعد ما اخذوا انه بنفسه فی تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه
لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط فی حصول التواتر كون المخبرين فی الكثرة
الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الحد والاصطلاح فی التواتر فما معنى تقييده بكونه
حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فلا وجه لتخليه التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة
حتى يشمل الثلثة مع انه مما ينافی فی صدقه فی الثلثة ايضا فلا يحتاج الى ان الثلثة ايضا كثيرة واما ان يراد
الكثرة المقيدة بما ذكره فنقول ان اريد من امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة الكثرة مع قطع النظر
عن لوازم الخبر عن كل شیء فمع انهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز عما كان العلم من جهة القراين
عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترزوا عن القراين اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من
جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر ولذلك لم يعين
الجمهور للتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع
وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى الشرط المحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب
بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان
التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغنی عنه وبالجملة كلامهم هذا فی غاية الاختلال
فالاولى فی التعريف ما ذكرنا سابقا والذی يحضرنی من كلام القوم ما يوافق ما اخترته التعريف الذی
اختاره السيد عميد الدين فی شرح التهذيب حيث قال هو فی الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا فی الكثرة
الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثانی فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل
وان لا يكون قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفی موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى
ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومن
اساميه فی انكارهم حصول العلم بما هو متواتر من جهة معجزات النبی والنص على الوصی وكذا كل
من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع التخلية عما اشغله من ذلك

الآحاد الثالث اختلفوا في اقل المتواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل
العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل
اقله الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة
واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر
لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من اشترط الاسلام والعدالة ومنهم
من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم
الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افتراء واشتباه بالاجماع تتميم اذا تكثرت
الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل
العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك بالمتواتر بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي
وجود حاتم فقد روي عنه ع انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وهكذا ونقل عن حاتم انه اعطى فلانا كذا
وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل واحد من الحكايات الاخر
يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس
من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان
التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان اللفظ تمام الحديث مثل انما
الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فهذا علي مولاه ولفظ اني
تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين
مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر او الهر طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف
الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان
دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بالملاقاة
النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي آخر الماء
الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على حد فيما اذا
كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا
يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضؤ في ماء دخلته الدجاجة التي وطأت العذرة الا ان يكون

الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر
مشترك متنزع من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها المفهوم وذلك ايضا
مفهوم اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب آخر ايضا و
الرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك
الآحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا وآخر انه ضرب بكرا وآخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع
فرض الواقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل المضروب ولكن اختلفوا في كيفيات الضرب ومن
ذلك ورود الاخبار فيما يحرم على الزوجة من الميراث بان يقال ان حرمانها في الجملة يقيني لكن الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر
المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون
الالتزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهى الشارع عن التوضي عن مطلق الماء القليل
اذا لاقاه عذرة وعن الشرب اذا ولغ فيه كلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه دم وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف
الشرع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس
ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء يكون ملزومات للازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات
علي ع وما ورد في عطايا حاتم فذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة
والسخاوة مثلا ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه يمكن صدور هذا التفصيل والتطويل في المقام
الطويل والكر الا بقرون الفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة احد وفي الاحزاب
وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا عطايا حاتم
والفرق بين هذا وبين سابقه ان الدلالة في الاولى مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الالتزامي بخلاف
ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودا اصلا وان دل عليها تبعا لحصول العلم فيما نحو فيه من ملاحظة
كل واحد من الاخبار ثم يلاحق كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثل ان يقول فلان
قتل في الاحزاب كذا رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي
هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذا قصة الجود والقدر المشترك الحاصل
من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع الشجاعة
من حيث المجموع هو الملكات ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن ذلك فاختلط عليه الفرق

بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة
صريحة ولا السخاوة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان احادها قطعا بل العادة انتهى والظاهر
انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع
على الشجاعة والسخاوة فلذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات
لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لا فادتها الكثرة الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق يعني ان التواتر
في ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية
الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يلزم صدق كل
واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو مشترك في كونه لازما لها
وهو الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الوقايع وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا
مشترك بينهما في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من جميعها ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي
في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لان
الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والامكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك
مناقشة في المثال الاصلي ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض
ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على
شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من
القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد شكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا
بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المتعينة من جهة
النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق
الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصات كان واردا في مطلق الماء القليل كما
هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه
في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال
المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك
الاحادي بين الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان كان محسوسا بسبب وجوده في ضمن افراده

بلازمة

او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من كل خبر واحد من الاحاد او مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي
على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل
الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل ومطابقتها لفهم لا قولهم فكما ان الاقوال محسوسة ومطابقتها الاراء مدركة بالعقل
فكذا في الاجماع المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان في الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصول فرد محسوس
من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكذا فيما قبله قانون
خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن و
المستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر
لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقراين الزايدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر
وخبر الواحد والمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا من
التقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القراين الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشقة الثوب والصراخ والجنازة
في المثال الاتي فظهر ان مدخلية القراين الداخلة في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته
الى حد التواتر يعني ما لم يكن مما حصل له العلم من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان
حصل من جهة القراين الداخلة او الخارجة كما هو مختارنا لا كثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة
القراين الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القراين الخارجية ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى
هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب
والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل
الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل من جهة القراين الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث
يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني
ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه كما مر الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا والحاق
الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلها قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم غير منقح
ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القراين الزايدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني
وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل هو يفيد العلم مع القراين الزايدة ام لا فهنا اربعة اقوال واعلم ان
القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القراين الخارجة والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذا اشتراط

العدالة في الخبر المحفوف بالقراين الخارجية محل نزاع بل هو في غير المحفوف بالخبر العدل وفيه فلنقدم الكلام في خبر العدل

الخالي من القراين الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد من العامة انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم

الى انه يفيده غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر

التي لا ينفك عنه عادة ان لم يكن هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القراين الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر

الواحد لكن ذلك لا يطرد كما هو شاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به

القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما يجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان

يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع

ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع انما هو في الاصول كما سيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا

قرينة يعني خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان

عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر

عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع

والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطية من

خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع

اذا فرض صورة اخرى مثلا اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون الخبر الواحد مفيدا للعلم من جهة

القراين الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاوت فيه القراين المذكورة ايضا يفيد

العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو مم وان اراد في جميع افراد

الخبر الواحد فلا نضر كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما ارادوا من الاطراد

وجريان العادة في المتواتر فنريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة

لغو اذ لو كان عقليا لاطرد بطريق الاولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يا باه التعليل

بقوله اذ لا علية ولا ترتب آه وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب

العقلي مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله

به الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الى اخره فان

الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول

بر

177

به في كل خبر عدل فيمنع حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما في نظيره السوفسطائية في المتواتر في شبهتهم

ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعوى

العلم وكذلك لو ادعى اولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقوله ان ذلك جائز بالضرورة

بل واقع ان اراد مجرد صدور عدلين في النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول جزم

العلم لشيء لاحد من خبر بسبب القراين الداخلة والاخر بنقيضه فهو جائز لعدم لكن ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى

العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد

ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به

للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل للاخر وكل

مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين منهم في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقراين

الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت

وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله و

كذا الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضرورة بلا ريب بل شك

وريب بل وقد يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه او مات

ولد اخر فجاءة واعتقد الخبر انه المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية مع انا

نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القراين من دون مدخلية

الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة

العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القراين اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي

لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر بما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان

بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقراين القطعية لم يقع في الشرع الا نادرا لامكان حصوله للحاضرين المستمعين من

الصحابة والتابعين والمقاربين عصرهم لا ثمة وكذا المحفوف بالقراين الداخلة واما امثال زماننا فلم نقف عليه في

اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في اول الاستبصار من القراين المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب

والسنة والاجماع والعقل فهو ليس بما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر للاصل المذكورات وهو لا يفيد قطعية

صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القراين فهو ليس من المحفوف بالقرينة

الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نقل المخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر
وخالفه الاخباريين في ذلك و دعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب
الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية الخبر الواحد العاري عن القراين المفيدة للعلم بصدق نقله
و بصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته
الدليل القطعي ولم يتعرض هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع قطعية ثبوت
مضمونه و قد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كونه دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم
في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي
كان صدقه قطعيا في نفسه و بمضمونه فخروجه عن المبحث ظاهر فانحصر فيما لم يحصل به العلم من حيث
السند والمتن والمضمون معا والحق يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف
فيه من اصحابنا الا ما نقل عن قبة و منعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام و
تحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله ايضا لجامع كون المخبر عادلا
في الصورتين وفيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا قبح ذاتي وكذا الواجبات وربما
يحرم ترك شيء لكونه سما او موجبا للفساد في العقل والجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة
القلب وذلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بالخبر الواحد للفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك
المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة و يمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم
جوز من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونها مذكى وكذا دفع المواخذة من الجاهل والناسي
وغيرها فعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص من شيء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات
الصعبة ولساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس
الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بالجواز هنا هو المعنى
العام الشامل للوجوب والمراد الوجوب لانه اذا جاز العمل شرعا فلا بد ان يجب اي يعمل على مقتضاه
بعنوان الوجوب في الوجوب وبعنوان الاستحباب في الاستحباب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى
المذكور كما هو مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة حيث دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين

وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط
واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه
اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد وهكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم
الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم
يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية
ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب
تبيين حال خبر الفاسق والتثبت والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا لحال خبر الفاسق فالمفهوم
ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل فلا يجب تبيين خبر الفاسق بحيث
يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على
عدم وجوب تبيينه مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك العرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة
منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وتقسيم المنطقيين السالبة الى موجبة الموضوع و
منتفي الموضوع لا يوجب كونه معنا حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل
اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته بنفسه لكنه
قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط
في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل
معنى الاية ان كان المبني فاسقا فتبينوا ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر فكيف كان فنتيجه
الاستدلال بالاية والخدشة في الاستدلال بان نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود
اثبات الوجوب لا وجه لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب
تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر
في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السابقة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب
نزول الاية ان رسول الله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم
ركبوا مستقبلين فخيل تلقيا له فرجع فاخبر رسول الله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا نقول ان التعليل
نصيبوا الى اخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمطلوب اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود

بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ الفاسق ونباء ينزلان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد
الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة
العظمى لا انه كذلك مط وفي جميع ذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا
يفيد المط اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها لخبر العدل عملا بالعلة المنصوصة
في المنطوق وقد يعترض ايض بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل
الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق
الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل
في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص بغير اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي ولان
المناسب فهو التعريف للعهد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة
اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه دليل اخر بخلاف خبر
الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاء فاسق بخبر ولو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه لا
منفردا ولا منضما الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في
الردة فمع انضمام الغير الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه وجب الحذر عند انذار
الطوايف الاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوايف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة
على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة على الاثنين بل الواحد ايض ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى
ليتفقهوا في شموله الواحد ايضا لانه عبارة عن الطوايف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار
من جميع الطوايف لصدق حصوله بانذار كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد
واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا بمجرد خبر رجل واحد
مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التحذير المستفاد
من كلمة لولا على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار
ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اجابة المستمع بل المتبادر وجوب
الاطاعة للمنذرين والمشهور في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى

فلابد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد
لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ونحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب
الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا
كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فيمكان الحذر يستحب كالحذر
عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا استحباب الحذر هاهنا ينبغي ان يق
يستحب الحذر عما انذر بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مط بانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب
ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بانه يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب
على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه الظن فان معناه استحباب الحذر عن الانذار
الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء
الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي
الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد اخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد
من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بخبر الواحد لا معنى له لانه
اما ان يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيق ان المكلف مخير بين ان يعمل على مقتضى
الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل
على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت
الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل
ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيق ان المكلف
مخير بين ان يعلم ان ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر
وعلى الفرضين لا يصح جواز الاعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في
الرجوع الى المجتهدين المتخالفين في الراي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل
لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود
ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل
يحتمل ان يكون كل منهما وضعا لم يتعين فلا سبيل الى العمل فرخص الشارع لنا الى الاخذ بايهما شئنا من باب

التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاولى لحضور الشارع والاصل الثابت بالعقل
والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير
فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفاره المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دل عليه
الاجماع في الاضطرار حين جهالة الحكم وهذا لكن يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد و
قد يتصور بين الاصل وخبر الواحد ~~وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد~~ والاول انما هو من المسائل الاصولية
المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الاية على ما بنى عليه الاول انما هو من باب المسائل الفقهية لتمام
المسائل الفقهية المستنبطة من احاد الاخبار وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالة
على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار خبر الواحد فهو في معنى
التخيير في العمل بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب
كما توهم فهذا اخراج للخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد
بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل اخر دافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه
تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير وترجيح احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد قبل الفحص
على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز
العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكلما يجوز
استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان فلا للاستحباب نعم ولكن يقدر
على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل الامكان معرفة الحكم
وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع بل وجوز ذلك
في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يبقى بالاستحباب مع انه لا دليل على استحباب ذلك بقي الكلام في تاويل
كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان لا
يكون استعادة بتعبية فينسبه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمها اخرى اما من جهات تفاوت الانذارات
بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي قد يحصل
وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون الحصول الحذر
ومما يتوهم انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الخوف الانذار وهو التخويف وهو اخص من المدعى لانه نوع اعلام

القول

القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق اولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب
للمسامحة في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل كما لا مباينة الاولين له وقد اعترض على
الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص
بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى مسلط مستقل مثل بني حرب او بني اسد
ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على
التفقه في اصول الدين وهو بعيد ايضا لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه هم بالتهديد على
ترك النفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين
لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل
الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب بمنع كونه حقيقة
في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع
الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم
والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتامل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على تفسير الاخر وهو ان يكون
المراد بالطائفة المتخلفين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق
كما لا يخفى والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان القول عن النبي ص و
الائمة ع ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر وجوب الاظهار
انه يجب على السامع الامتثال به ~~على التحقيق~~ فتامل والرابع استشهاد العمل بخبر الواحد في زمان
النبي ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة بما يحصل من نحو ما العلم بانفهم الكاشف عن رايه ع به بل كان يامر به ويجوزه حيث كان يرسل
الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب
الائمة ع ومن يليهم من اصحاب القدماء كانت طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها
والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد
من اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليرجع من اراد ها من مظانها بل منها لواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل
واحد من الاصحاب الائمة المترددين السائلين عنهم ع كانوا ياخذون الخبر وينقلون الحكم

الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان الائمة عليهم السلام مطلعين على طرائقهم
ويقررونهم على ذلك كان مع القرينة المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما — واحتمال ان يكون ذلك مع
ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم عليهم السلام على الجواز وتقرير المعصوم ع — فيدل عليه الاجماع
بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق
اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلعم او واحد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون — ممن لا
سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك
كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك
اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها على العمل بهذه الاخبار التي دونوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون — مجمعة
ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف
او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم و
سجيتهم من عهد النبي صلعم ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته — الصادق ع
فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه ولان اجماعهم حجة لا يكون الا عن معصوم ع
لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان استعمال القياس محظورا في الشريعة عندهم — العمل
لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم
اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياتهم
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه
انتهى ما اوردت نقله وقال العلامة ره في النهاية اما الامامية والاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين
وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع واما الاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول
خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد
ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق ره على ما نقل عنه ويظهر لمن تتبع سيرة
الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم
والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العادة والعرف — ان
وجميع ارباب العقول بل مدار العلم واساس عيش بني ادم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد

في الجملة وما يستبعد من انه كيف يكون العمل بخبر الواحد جايزا او واقعا في زمان الائمة لم يخف على مثل السيد ره مع قربه
بزمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل
الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة الائمة ع ومذهبا
لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق
ان الاشتباه حصل للسيد ره ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه ان شاء الله تعالى الخامس الادلة الدالة
على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام من امثال زماننا المتباعدة عن زمان المتباعدة عن زمان الائمة ع
واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من البناء والاذن وهو
المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان
هذا المظنون هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة والمتباعدين فهو
يحتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا — آخر
فهذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هي
انما هي في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه
الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بظن ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر
بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعله وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم على حجيته انما هو لاثبات — لعل
حجيته بذاته من قبل الشارع ليتميز حجيته في زماننا ايضا ولاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما — ن امكان العلم
ادعاه السيد ره من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم
في جواز العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون من المنع عليه وهذا
فقس ساير الادلة التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة والاستصحاب — المقامات
حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانت اذا تاملت تقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها
الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات ولا ريب
انا مشاركون لاهل زمان المعصومين عليهم السلام في التكليف وليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل — يكون
القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكل اصل البراءة و
الضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل انما هي يثبت بعض

الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق
ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا
حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا مفرج لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهة ملاحظة
القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد
باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنا بالخصوص بخصوصه لا
الا من حيث انه ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من
حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا قليل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة
فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم يدع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد
المورد المحقق الاجل الخوانساري
باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل
حكم حصل العلم به عن ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن
ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليفا علينا الا بعد العلم به او ظن يقوم على
اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل فيه ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه
لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا
من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤيد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن شبر
وعلى هذا ففيما لا يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم
بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة
الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا من الاتيان باحدهما
فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما
فعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل
العلم به نحكم فيه الى اخره ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم
حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت اصل التكليف بالمجمل سيما
مع التمكن بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف
بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات الضرورات

يقيني

يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها ومطلق
مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا
لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى مثلا من ثبت وجوبه بالضرورة او با
الاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع
في كيفية بان البينة على المدعي واليمين على من انكر ولكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى
البينة انه رجلا وامراة او واحد او متعدد ولنشترط فيهما العدالة ام لا وان العدالة اي شيء يثبت وان وبان سش
الحكم اي الى غير ذلك مما لا يحصل لفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن
المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم
ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فغافل ولعل مراده هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه فتدبر
لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليفا الى اخره هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد
به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ
ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع
واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا
يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كالشيخ فهو الواحد
كلام ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من
ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يبق بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد
اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤيد ذلك الى اخره يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا
الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القران لا يخفى فيه
ثم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار
وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى
الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب
والندب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالندب فهو
لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث

الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لابد ان يكون
هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على
حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا
ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في
نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل
البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح
الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده
وانما المناسب لما اوهمه من المثال هو ان نقول في الجنابة عرق الجنب بالحرام مثلا ان الخبر الوارد في ذلك الاجماع المنقول
الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمناه
من منع حصول الجزم عنه الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وما ذكرنا ان حكم غسل الجمعة ونظير الجهر
بالتسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة
بمجرد الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والتوابع من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة
قوله واما فيما لم يكن مندوحة عنه آه ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة حتى يقال الظن ولا
نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه وفي مقابله هو ادلة التوقف والاحتياط
وهو لا يقول به والسلك ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختار من القولين
وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة فالتخيير بين الرجوع الى المجتهدين تميع الادلة
كالامر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما
لا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فينفيه باصل البراءة فبعد ثبوت
التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين
تخييرا في اصل المسئلة كما مرت الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما صرح
الشارع بحرمته وثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار
هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه
وذلك ليس الا من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل

الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا عبرة بذلك لان جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا
للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار والثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو بديهي البطلان اقول ذكره العلامة في يه وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح
بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق
في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية
الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ الترجيح والترجيح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل و
الفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار
القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل
فانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي يمكن
منعه ثم ان الاخباريين الذين يعتبر فتواهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف
او الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع هكذا قيل اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول
وكانه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة مطلقا فبطلان التوقف والاحتياط اولى
فانا نقول اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول كلام وما دل عليه من ظواهر الايات
مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين هي ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا
لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن
فان عيان وجوه الاختلاف في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها
فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على
حجيتها اذا الاتيان على فرض تسليم دلالتها فيها من ظواهر القران وقد عرفت حالها مع ان اية النفر
ظاهرة في التفقه واية النبأ معللة بما علل ولا ريب انه اذا ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر
الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا
فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم
القول بالفصل لانا نقول اولا لم يعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر
الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا

والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه

وعدم

ان مستند المجيبين من جانب القول بالحجية هو الآيتان والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت في الآن
الصدر الاول ولا معنى ح للتمسك بعدم القول بالفصل لان مرجعه الى الاجماع المركب اذ تحقق ذلك ح انما هو بعد الاجماع
البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما
لا يجوز انكاره في غير الضروريات لا نكتفي كما اشرنا وايضا العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا محتاج الى
دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع
لا بينا العدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ونفي العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب
انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين الشخصين ولا يقتضي
الاحتياط اعطاءه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للحال في العمل ولا نحكم
به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاءه قد يوجب التلف فكيف يجري بان تقول ان الله تعالى يرضى عنك بذلك واي شيء
دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل
ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الافتاء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي
الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج مثلا من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين
ان اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد
الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلونه الجميع مقام اولاد الجد
فيقسمون بينهما للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد البنت واولاد الابن
يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة
فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلابد من ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في
ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم ولا يعطي كيفية القسمة
بينهم بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه يوجب
الرجوع الى قول السيد به في الاصل وانه في نفسه تم لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر ولا حجة فيه
عندهم فلابد عندهم فلابد للاخبارين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم
الينا بسبيل الاحتياط الفريقان كلاهما اتيا ما صعادا الا نفادا لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ ما لهم وبالجملة
من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة

منتهى

وتتبع الادلة وموادها وتامل حق التامل وميزها حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه
يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بل لا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي وخبر الواحد
في طرف الاخر من دون عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز
العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك
فيه بل اقول لك هذا الكلام هو بمنزلة الستر لمختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لابد
ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريده ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة
منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط التجاسة بعيد
حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هذا مقام نقله
ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع المفاسد
وقطع الدعاوى بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد
امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلت
عليه من الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وتتذكر لتتثبط عن الدخول فيه فتذكر ما ورد
عليك من الآيات على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان
التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون
ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان ايضا فقد يصير على الماصا لحا متمسكا لاجل تعزير الصلحاء والعباد
الا ترى يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان متاذيا عن طاعة الله ولا يتعرض
مجالا ما للانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين يجتنبون
عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال قربه بالنجس ولا يحتاطون ابدا عن اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثرهم
الجزارين مما لا يعتمد على دينهم وتقويهم بل ولا يدرون كثير مسائل الذبح والتذكية ولعل اكل لحم الميتة غالبا
وكذا لا يجتنبون عن اكل السكر ولبس منسوجات اهل الكفر مع انهم ملاقوها غالبا بالرطوبة وكما ان عدم
التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر للفقيه
لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء ويلبس عما ذكره الله في كتابه ان في القصاص
حيوة ولا ينظر الى اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغيره

ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم العادي ولا يجترى على فتوى القصاص فان سئلته عن
ذلك بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم التميز ما ظهر
له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زايدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا
الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان مع هذا كله ايضا من الموبقات المهلكات حفظنا الله
ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد
مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب
الدلالة من الشارع مما يوجبه التكليف يمنع منشأ الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية
الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد
ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى بالاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات
الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد لان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات
دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق الحكم الشرعي
في الظن فيجب متابعته ولا تركه بان يبقى الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذا ما ظنه حراما
او واجبا فيظن ان الله يؤاخذ على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع
ذلك وما ذكره السيد فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع ممنوع ولا الكلام
الا ترى ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله ونصب الامام لاجراء الاحكام والحد ودفع المفاسد
الناس والاصلاح بين واقامة المعروف ومع ذلك يخفى عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالمهم وكان
المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم
وشرايعهم صار نائبا عن يقينه بها وكان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام يجب لو احتياج الامة
اعلمهم بها وان لم يكن يحتاجه اليها بالفعل فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته
لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل
باليقين فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا
لما اشرنا اليه سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذلك
اذا التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم فرض علم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع الى اصل

البراءة

البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما
لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن با
الضرر قوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق انما اذا افاد الظن اولا الكلام في
اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع
ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القراين
الداخلة لا القراين الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب
ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين
الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل
بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول
الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا يقال اذا اورد النقض بالقيا
ايضا نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم من الادلة التي ثبت ادلة الا خبر
الفاسق مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة
المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا
لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل
بالقياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن
المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه مع قطع النظر
عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لا انه
يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل
ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا القياس وبعد وضع القياس من البين واذا تعارضا في
الادلة المفيدة للظن في نفسها فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ظن
ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب
العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله
غيره وان لم نعلم بانه اي شيء هي ففي تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فليتامل

فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشئ
بسبب انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فالناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت
باصل البراءة فلم لم تعمل به اولا قلت الناص هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة
لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة وكذا في الظنون
الغير المعلومة الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا
لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على القياس من الادلة بعد الفحص كما يعتبر العمل بعد
القياس عن الادلة الاجتهادية فكذلك الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة
عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا وغيره من الظنون التي لم تثبت حرمتها بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء
التكليف حينئذ قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون ايضا ليس باقوى دلالة واشمل افرادا
واوقاتا مما دل على بقاء التكليف الى انقضاء الدنيا غاية الامر عدم الوجوب بالدليل على الحرمة ثم احمد الله المقال
في هذا المجال المظهر جلية الحال واقول غير آل جهدي في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في
بعضها بالخصوص مميزا اياها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما
واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الحكم الى العباد على ما هو وفق مجرى عادة الله انما هو بالنطق والكلام
غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بتكلم نفسه وبيانه
بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله للمخاطبين المشافهين من الكتاب او سنته فلا كلام فيه
في انه حجة على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام مما لا يلتفت الى امكانه
ريب وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند
عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة
من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك نعلم ذلك بملاحظة العرف و
العادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا و
ذلك ان المحقق عند اصحابنا هو ان حكم الله الواقعي في نفس الامر ان عمدة العماد في التدين والايمان بالله
هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق
الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشئة من المصالح

النفس

النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال لها والتقرب بها
من جهة انها طاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فيما علميا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين
اعني بالفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم
فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكن ادرك المصلحة
العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله من الاجر للعدل لحصول الانقياد بل ونداء ايضا وبعد
ملاحظة هذا التي تبين لك ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شئ
على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس
الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيم المقصود النطق بالالفاظ الذي جرى عادة الله باعتنائها
لا يفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه فاقد للمحل للمصلحة ايضا كما عرفت
فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات
الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في
التكليف بمقتضاه فان كان نقل بمعناه بحيث ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير
فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بحيث انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال
في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول ان هذا اللفظ على قسمين قسم
يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما يقصد به
به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فان الكتاب العزيز وان كان
يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في
محله لكنا نقول بان الله يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل بمقتضاه خلافا للاخباريين
كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال
المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان المصنفين
واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن تبلغ اليه كتابتهم الا العمل بمقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالله
يجب على الله ان يكتفي منا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا عليا لاحتمال
ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل

على الاحكام الفرعية ولا ينافى ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوايد مع ذلك
ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرهما مما يدل على العرض على كتاب الله يفيد ان الكتاب من القسم الاول
قلت اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك
الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهى مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها
ظنى الدلالة بالنسبة الى الشافهين فى هذا اللفظ كما ذكرنا للقدح من الاخباريين فى دلالتها وان كان خلاف
الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من حجة الكتاب جايزا لهم ولا قاطع لحجية هذا الظن
ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا
تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قراين خارجية يفيد القطع بجواز العمل على ظاهر الكتاب واما السنة
المعلوم الصدور عنهم عليهم السلام فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون
المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا نعلم من حاله
ورضاه بما نفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظننا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذى يمكن ان يقال انه الظن
المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التى علم حجيته بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا
وسنشير اليه فى محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو
على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته فى الجملة وفى زمان خاص اذ حجيته فى الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير
معلوم وكذا القدر المسلم منه خبر العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا
كان معمولا به وهو مجهول اذ لم يسلم السوانح من المعارضات والاشكالات فى علاج التعارض وغيره مما ليس
هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها فى مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط
من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار عدم حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات
فى الجملة واحتمال ورودها فيما لم نطلع عليه فيجب الفحص والبحث الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر فى محله
لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية المطلوب منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القراين ما يفيد
ان المراد خلاف ظاهرها كما علم فى كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا
يكفى وثبوت اشتراكنا فى اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم فى كيفية الفهم من هذه الادلة
وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع ولا منافاة فى العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن الذى

المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقير شيء بعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن
تحصيل العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذى علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض لشيء
اخر خاليا عن السوانح التى لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده فى اخبارنا
فهو فى غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعى اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات
كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلافات التى وردت فى علاج التعارض بينهما وكذا الكلام فى الكتاب والسنة
المتواترة باللفظ مع غاية ندرة مدلولها وكذا اصل البراءة وان سلمنا كون ظنها معلوم الحجية اذا لعلم بحجيته مع
وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظنا اخر مم ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة
ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام
المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالى بنفس الاحكام لا يفيد فى التفصيلات فكذلك العلم بجواز
العمل بالظن الاجمالى فى استفادتها لا يفيد فيها باستفادتها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة
فى الجملة او مع خبر الواحد فى الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما نستفاده منها مفصلا بضميمة ما لا مناص لنا عنه
فى علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العمل
باحكام الله مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل
من تكلف فى جعل احدى مقدمتى قياسه قطعيا مع كون الاخرى ظنيا فهل يفيد ذلك فى صيرورة النتيجة
ذلك صيرورته صلاته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا فى نفسه
ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو
فى غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص
عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فى جميع ما ذكرنا ثبت حجية
خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد فى اثبات حجيته ثم ظهر لك مما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول
الفقه وفروعه فى جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع فى الاصول نعم لا بد فى اثبات حجية ظن
المجتهد من دليل قاطع وسنشير فى موضعه انه من الاصول الكلامية لا من الاصول الفقهية واذا صار ظنه
حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا فى مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع
الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد فهى ايضا من وجهين احدهما هو الدليل القطعى على حرمة العمل بالظن

الاما انتبته الدليل حذو ما ذكرنا في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا
الظن بالفرض والجواب الحكم عن ايات النهي فانها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا
لكن الخطاب شفاهي مختص بالحاضرين كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى
المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى
الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافهين للمشافهين انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان
في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك
بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية وكلما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل
بها من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان
هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما يفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة
فلا ينافي جواز اتباع بعض الظن واما مثل قوله تعالى لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الكل من ان السيد
لبيان كل انه سور للسلب الجزئي واما عن اية الظن الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيها ظاهرة
في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات
لكن ما ذكرنا من الادلة تخصصها لان الخاص على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد في جواب المسائل
التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة لانا قد
نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا تعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومن يزيد على هذه الجملة ويذهب
الى انه يستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى
ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره لا يوجب العلم وان
ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل
مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الاصحاب والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول

مقدم ٢

العقول ٢

انما عملوا باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك
النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا
من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل عندنا
لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه ولا تكاد على نقله الاجماع رجوع الى العمل
بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه
كما مر بخلاف زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم
من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله لاجل تمكنهم بل الظاهر
ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال
ان معظم الفقه تعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك نعول
فيه على اجماع الامامية وفي ساير المختلفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا سبيل
لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة
مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية خبر الواحد في امثال
زماننا ولهذا كان غرضنا ابطال تحريمه العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز
العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا و
النظر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي
النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه
كان من مذهب الامامية وعلى ذلك ينزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه
المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين والعمل
بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على
ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا
اليها في المسائل الفقهية والقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقة للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد
لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما ما رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم
فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم بعد ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية في وجههما ما نقلنا

فالقدر المسلم ٢

القول ٢

في المسائل ١

انه وان كان حقا وقد وقفت على كتب العدة ثم نقل في الحاشية ٢

عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بان عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى

روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها كاف في الاضراب عنه فلا وجه للميل الى نفي العمل

بخبر بعيد ومنه يندفع ما يمكن الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين ممن مذهبهم

وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية من رسول

الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية وبرئ اذا اعطاها وبمائة الف درهم فلان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي وآية

اخرى على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من الموصوفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح

بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاختاروا لنوع ذلك مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على

ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تقيتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار

حتى ظن السيد ونظائره ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طريق الاصحاب في فروع المسائل و

الحق ان الغفلة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جاريا عند

الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم تصدى لوقع التنافي بين الدعويين

وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت

الاصحاب يومئذ قريب العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها

متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك

بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد في كلام

المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليفه والحاصل ان في العدة مواضع متعددة

من كلامه ره ما ينادى باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة المضمون لا حاجة

لنا الى نقلها نعم حمل الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونها في الكتب المتداولة الدائرة عند

الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق ره

عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور

سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم ولا دلالة في كلام الشيخ على انها كانت كل

الصحاح عنده ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا

مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكن لفظه عام والاعتماد على عموم

لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد ودى والعلم بجواز العمل بجميعها الا نفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم

دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة مع الاجمال والا

لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على النحو الذي وجدوه في الجميع والترجيح بعضها وتقديم بعضها

على البعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصية الاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الا

وغيرها مما لا يستبين ولا يخفى فظهر من جميع ذلك ان بذلك ايضا بعد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها

فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك

بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيما فاتها ايضا لا يفيد الا الاجمال كما بينا

والله اعلم قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط يرجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام

والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة

الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى

الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن في اشتراط هذه الشرائط لا بد

ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل

بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف [illegible] بل ما لا يحصل

من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها الا ان مع

ما عرفت في صحة الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ

والعقل فنقول الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي غير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع

من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب و

جمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له ودعوى ان الاستدلال بالاولوية بالنسبة الى

الفاسق لخشيته من الله تعالى وعلمه بمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب اخرون الى القبول قياسا

على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم

يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في

القبول اذا جمع الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب

من ان وجه الصدوق فيما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا الوجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع

علی ذلك مستنداً الی قوله ان جاءکم اما الاجماع فلیشکل دعویه مطلقاً حتی فی صورة انسداد باب العلم نعم یفیده عویه
فی تضعیف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه یمکن الاعتماد علی الاجماع وان کان منقولا لو ثبت حجیة خبر الواحد بالخصوص
ولو فی صورة امکان تحصیل العلم واما فی غیره فلا الا اذا اوجب نفی الظن واما الاستناد الی الآیة فان کان مستند الاجماع
هو ایضا هذه الآیة فلا اعتماد علی الاجماع اصلا وان کان المستند نفس الآیة ففیه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق
علی الکافر المؤمن الغیر العاصی بجوارحه حقیقة والاستدلال بطریق الاولویة مم فانه قد یکون الاعتماد علی الکافر
الثقة اکثر من الفاسق غیر المحترز عن الکذب نعم یمکن ان یق لو سلم عدم تبادر الکافر من الفاسق فلا ام
تبادر عدمه فغایته الامر الشك فیحتمل ان یکون فاسقا ولما کان الحکم معلقا علی الفاسق وهو اسم لما هو فی
نفس الامر لکن شرطیه فیشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم کونه فاسقا والجهالة کما قد یکون
فی کون الشیء من الافراد المعلوم الفردیة للمفهوم فقد یکون فی کون الشیء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وفیما سیاتی
نحن فیه بصدده ویمکن ان یق مع تسلیم صدق الفاسق علی الکافر انصراف الآیة الی عدم روایته اذا کان ثقة
لان معرفته بنوع تثبت فی خبره ولو کان اجمالا کالتفتیش فی خبر المخالفین فکیف کان فلا ثمرة یعتد بها فی
حضور العمل بروایاتنا وان کان یثمر فی غیر الروایة المصطلحة مما یحتاج الیه فی الموضوعات واما الایمان فالمراد به کونه
اماميا اثنی عشریا فالمشهور من الاصحاب اشتراطه لقوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا والکلام فیه مثل ما
تقدم بل اظهر ومقتضی هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفین ولا سایر فرق الشیعة وقال الشیخ فی العدة
یجوز العمل بخبر المخالفین اذا رووا عن ائمتنا اذا لم یکن فی روایات الخاصة ما یخالفه ولا یعرف لهم قول فیه لما روی عن الصادق ع
انه قال اذا نزلت بکم حادثة لا تجدون حکمها فیما روی عنا فانظروا الی ما رووه عن علی ع فاعملوا به ولا
ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غیاث وغیاث بن کلوب ونوح ابن دراج والسکونی و
غیرهم من العامة عن ائمتنا فیما لم ینکروه ولم یکن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الروایة التی استدل
بها الشیخ وبمنع اجماع الطائفة علی العمل بخبر هؤلاء لو ارید من عمل الطائفة اجماعهم سیما اذا انفرد بعض
العامة بروایته لاحتمال ان یراد بقوله رووه اجماعهم علی روایته وما ذکرنا سابقا من حصول التثبت
الاجمالی یجری هنا فیمن وثقه الاصحاب منهم کالسکونی فان المحقق فی المعتبر وثقه فی مسائل النفاس
وکذا غیره واما علی البناء علی الدلیل الخامس فالامر واضح مما بینا واما سایر فرق الشیعة مثل الفطحیة
والواقفیة والناووسیة وغیرهم فقال الشیخ ایضا فی العدة ان کان ما رووه لیس هناك ما یخالفه ولا یعرف

من

من الطائفة العمل بخلافه وجب ان یعمل به اذا کان متحرجا فی روایته موثوقا فی امانته وان کان مخطئا فی اصل
الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحیة مثل عبد الله بن بکیر وغیره واخبار الواقفیة مثل
سماعة بن مهران وعلی بن ابی حمزة وعثمان بن عیسی ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطریون
وغیرهم فیما لم یکن عندهم فیه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الی الآن بان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
ولعله اراد منع اجماعهم علی العمل وانه لا حجیة فی عمل البعض والا فلا مجال لانکار العمل مطلقا واختلف کلام
العلامة ففی الخلاصة اکثر من قبول روایات فاسدی المذهب مع اشتراط الایمان فی تهذیب ونقل صاحب المعالم عن
والده فی فوائد الخلاصة انه حکی عن فخر المحققین انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندی عدم قبول روایته
لقوله تعالی ان جاءکم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الایمان واشار بذلك الی ما رواه الکشی ان ابان کان من الناووسیة
اقول الاقرب والاظهر قبول اخبار الموثقین منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقیدة وعدم
اطلاق الفاسق علیهم فیدل علی حجیته مفهوم الآیة کما سیجیء وان لم نقل بذلك وقلنا بکونهم فساقا
لاجل عقایدهم فیدل علی حجیته منطوق الآیة لان التوثیق نوع من التثبت سیما مع ملاحظة العلة
المنصوصة فان التثبت اما یحصل بتفحص حال کل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل فی خبره فاذا حصل التثبت
فی حال الرجل وظهر انه لا یکذب فی خبره لا تحاد الفایدة وان ابیت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة یکفی فی
ذلك واما البناء علی الدلیل الخامس فالامر اوضح واما العدالة فهی فی الاصل الاستقامة والاستواء وفی الکیفیة لها
حاصلة من تعدیل القوی النفسانیة وتسویة کل منها بعد تعدیلها وانفعالها من الطرفین بحیث یحصل
منها امتزاج منها علی التساوی فاما القوة العاقلة فاذا اعتدلت بین طرفی افراطها وهو الجربزة وتفریطها وهو البلادة
تسمی حکمة والقوة الشهویة اذا اعتدلت بین الشره والخمود تسمی عفة والقوة الغضبیة اذا اعتدلت
بین التهور والجبن تسمی شجاعة وحلما واما فی عرف الفقهاء والاصولیین فالمشهور بین المتاخرین
انها ملکة فی النفس تمنعها من فعل الکبایر والاصرار علی الصغایر ومنافیات المروة علی ما یدل علی خسة النفس ودناءة
الطبع الموجبة بحسب حاله سواء کانت صغیرة کالتطفیف بحبة او سرقتها او مباحا کلبس الفقیه
لباس الجندی والاکل فی الاسواق فی بعض الاوقات والاذهان والکاشف عن تلك الکیفیة هو
المعاشرة المطلعة علی تلك الملکة یقینا او ظنا او شهادة عدلین والمختار الاکتفاء بحسن الظاهر و
ظهور الصلاح وکون الشخص ساترا للعیوب مجتنبا عن الکبایر مواظبا للطاعات علی ما اشتملت علیه.

صحيحة عبد الله بن يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره اما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع
عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام في الخلافات في معنى العدالة
والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها فلا وردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول
الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته
في العدة فاما كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان
ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال
الجوارح يمنع من قبول الشهادة وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة
هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة
والظاهر ان القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم
ظهور الفسق كما هو مذهب العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم
نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وجه الدلالة
ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق
والعادل في نفس الامر بحسب فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ
مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن زمان اول زمان التكليف عقلا ليحصل الملكة
ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل
والواسطة انما يحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وتلك
الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات
المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها فبالنسبة الى العلم مطلق لا
مشروط مثلا من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول انى
لا اعلم انى مستطيع ولا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها
نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب فمقتضى
تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ

دشيد

دشيد من هذه الجماعة ردها يقتضي ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده
التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل
العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا اثم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى
الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف المجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت
الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو يوجب الندم ايضا مع ان العلم بتحققه متعذر
لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنة عادة وقد يتصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري كراهة
فيه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح
او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا
لانتفى الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف افادة معنى الخبر والحصر الافادة في افادة
لازم الخبر وايضا لو كان المراد هو اول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم عند عدم اعتقاده
بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب
الدليل عما اخبر به لانه بمنزلة ان يقول اقم الدليل على انى معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من
ان يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من
الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم
عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتيهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح صالح في الواقع
ان ما هو زيد في الواقع وكلية في الواقع قبل الطرو في النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب
لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة في الموضعين
الخبرية فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع
الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة الى معتقد المخاطب حتى يلزم
انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه
ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا حجة القول بالعمل بالخبر المجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق
المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم نعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان المراد الفسق المعلوم ان يكون المراد
فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول وهو المطلوب كونه
غير العادل

الظن
بينا يظهر لك جلية من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري ولعدم امكان تحصيل العلم به او
فلا يلزم تكليفا بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر
وجودي فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة
والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان مجهول
الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ونحوها
فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة مطابقته للاصل في بعضها واما
اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على
الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ فالظاهر انما اقتضى اية التثبت
لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق اما اولا
فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم لعله لما يدل على تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله
كان لانضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر ولما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ وتامل في وجه الاستدلال باية
التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل للظن بصدق الراوي فيجوز
العمل به كما مر في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن الحاصل فان
من الاية الاطمينان من خبر الواحد الفاسق بعد التثبت بقدر ما يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل
الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري مما اقتضى الدليل اطلاق
العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما
بناء على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي الى ترك المعصية قد يكون هو الخوف
عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن
الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن
بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب و التحقيق
ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما ترى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل مال الحرام انه
متهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثيرا ممن هو مبتلي بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله

وساير شعائره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور
ساير الفسوق ممن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان
طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من خوف الشارع منعه وادعى
عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده ونواهيه فالاقوى ان الحق
هو ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا الى التثبت الاجمالي او الى مطلق الظن على تقدير انسداد باب العلم ومن جميع
ما ذكرنا يظهر ان الممدوح من اقسام الخبر دانه حجة ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه
في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق
الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم و
اختلال المقصود وقد يسهو من الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح
والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم
عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر فعموم الاية المقتضي لقبول خبر العادل مطلقا يخصص بالضابط
لاشعار المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر
واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط
ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا
نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو وعن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر
انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه
بحيث يحصل الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان مستيقظا ذكيا لا يغفل عن ذلك
المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع
فقد ضبط الحديث وهو ضابط فمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيب الخثعمي ثقة في الرجال مع
ان الصدوق روى في الفقيه انه سئل اباعبد الله فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلواتي
الحديث ويمكن ان يقال في وجه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الرواية او ان المراد كثير الشك لكثرة استعمال
السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا ما يحصل بمجرد ملاحظة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها
بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او اشباهه

العدلين وقد ذكرنا ان قولهم نقدم على ذلك تنبيه المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما (شهادة م)
اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق
في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان فاسقا مطروحا على المشهور ان
كان مخالفة في المذهب ايضا قال في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة (الشيخ)
بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه
في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته
وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي القراء وغير هؤلاء فاما ما يروونه
في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهالة التاريخ
الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن في
المدة التي لم يظهر منه الكفر من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة للمؤمنين وسيلة الى
ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات
(بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن م)
وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين اقول فما نراه من اخبار امثال
هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نتبع القراين الخارجية اذ لعلهم
عملوا بها لاعتمادهم على القراين الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القراين
ايضا ومن القراين المفيدة للرجحان عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن
من القراين الخارجية فلا بد من التامل والفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي
بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن
محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى
عنهم ثقات الاصحاب وجمع اجلاء المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على (صح م)
رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن
الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم وشدة تبريهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما (معهم م)
الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الكلاب الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر وتنزهون عن
صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فروايتهم عن ثقاتهم

واجلائهم

واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف
قبل فساد العقيدة او الماخوذة عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري
فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه من الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهبهاني في كتاب
مشرق المستنبطين والظاهر ان قبول [illegible] رواية علي بن حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني (المحقق بكتاب ...)
على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذا قول
العلامة ره بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف
امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا انه كان
من داب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا
يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام فائدة تعرف عدالة الراوي
بالملازمة والصحبة المؤكدة حتى تظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كالصدوق قده فانه فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا عن غيره
وبشهادة القراين الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية
من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القراين وبالتزكية من العالم بها بان يقول هو عدل او ما (امام)
يشمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل
يكفي في التزكية او لا بد من المتعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او
شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة
والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه
الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة
وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه ان كان
امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم
القيمة وان كان بمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع اللبس بينهما
في صور الاول في رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يتشخص لمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا
العام دون ما قبله (وبعده م) بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد م الثاني المترجم

عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالث المقوم
من حيث انه مفهوم منصوب لتقويمات لا نهاية ومن انه الزام لمعين الرابع القاسم من حيث نصبه
لكل قسمة ومن حيث انه اليقين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يجب من الزام
حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا تعداه السادس المخبر بالطهارة تردد
فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة
اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع المخبر
والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون بيده فانه يقبل
باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله الى الخلق فهو
كالراوي ولانه وارث النبي ع او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن
في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفى فيها بالواحد
عملا بالقراين المفيدة للقطع ولهذا قيل وان كان صبيا ومنه اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها
ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشابها للرواية كان قويا
ليس اخبار الى ولهذا الاليس الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحله هذا مذكى
او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على
المتامل في كلامه ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه
التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية
هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد المقابل للانشاء فهو
لا يتم لانه لا معنى ح للتفريعات التي ذكروها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرهما مما
ذكروه ولا لجعل التذكية رواية بهذا المعنى مط كما لا يخفى وان قيل ان المراد هو مقابلة الشهادة لساير
افراد الخبر والغرض من الرواية هو ساير افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ففيه انه لا معنى ح لاشتراط
كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير الشهادة
كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان [illegible] اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص
او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي ع او الامام ع كذا اخبار عن خبر لحقيقي وان اعتبر

نفس الالزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق والتعميم كما يظهر منه في اول كلامه اذ قد يكون الشهادة بالتخصيص
في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحدود وجعله هذه الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا في ارادة
المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتحقيق في الموضع
ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم
ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصحة والصدق كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء
بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واوضح واذا اوجب تكليفا للغير فمعارض
لاصل البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق ازيد من اصل كونه قول
المسلم ليرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو ما بعد الة الراوي علاوة على الاسلام او ما
لتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا اخبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل
بفعل مسلم اخر وقوله وكان في واقعة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد ح من ملاحظة
ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية خبر المصطلح او مطلق الخبر الواحد وقد عرفت ان اية النفر ظاهرة
في الفتوى غاية دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من
ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية و
ليد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة
فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة
فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها لا بد ان يكون اذا كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل
الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز
العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مط كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى
الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققناه سابقا
وجعل الاصل والظاهر العمل بالواحد والقول بان الشهادة تخرج بالدليل لكون الاية واردة فيما هو من الاية
هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق
بالمخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيده في الشهادة واما الاجماع فهو في الخبر المصطلح
واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا

مناص من الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء بط اذ ليس ذلك من باب الخبر
المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب
الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التذكية ليس اثبات حق للغير على المخلوق لازم م
او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية لسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة
مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة
لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد
بل اعتبروا المرأة الواحدة ايض في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالا
ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة
ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال وينفردان في ان المخبر عنه آه بان
المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لان المخبر عنه في الرواية وانما يكون عاما ويلزمه
ان الشهادة دائما يكون مخصوصة وهو كك ومراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى ان بينهما فرقا اخر يريد م
هو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية الا على سبيل التبعية بل لا يوجد فيهما م
والاستلزام وكذا الفتوى ~~اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم فيها~~ واما قوله فان الصوم مثلا لا يتشخص
لمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب
نحو لازم لله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عبادة كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم
عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات مفيد للحكم
لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا ينقسم
يعني انه كلما وجد ما لا ينقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لان الاملاك الموجودة الغير المنقسمة
حكمه كذلك بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل
والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية وكك والفطر للرؤية م
الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليه الوقف بالخصوص
فهو حقيقة متعين من حيث الموقوف وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتتبع في افراد الموقوف
عليه واشخاصه وكذا الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا وكذا الانتساب
لكن م

الى

الى اخره الا بتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين شخصي وتوجيه كلامه في العموم
هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقوله بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما القاسم والمقوم
فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد
الركعات والاشواط الى آه ففيه ما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه
المسائل والتكلم في كل واحد واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب
التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو
مشكل لان ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا
ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه
الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي
كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى
والحكم وهو ان الفتوى اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من
مخالفته [illegible] من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلان له ان يستفتي من اخر
مع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق والزام في م
المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش
هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا في
الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول الانتظام و
ذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار وبالاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب
الحكم الزام ومثل للاطلاق بالحكم لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة باطلان مسجون م
وغير ذلك قال وبتقارب المدارك في مسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول
والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات
فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها ح بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك
والا فهي فاسدة وكذلك الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع
الخلاف بل للحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز

نقض فالحكم المجرد عن اقتضاء الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينتقض اذا كان
في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة
حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في
عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجي تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثر دون الى
كفاية الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في التهذيب وذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية المزكى ٢
الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع
ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه
ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح خبر ل
اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى
له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن
كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة
او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول
خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فمرجع
الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد
ولذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبتت بتزكية الواحد فهو عدل
يجوز قبول شهادته ايضا والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شي
واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون اخر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من
الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف الا ان عمن ذلك عدالة وان كان
فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فمرجع
الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المراد هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو
رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك
اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان خبر ٣
منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق

الناس

الناس فالمدار فيهما على العلم او على البينة او اليمين فلم يخص المناص فيهما في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار
الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة
والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب التعدد كما وقع من بعض الفقهاء الاثنين ٢
وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات الكلية ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول في بجوز الصلوة ٣
الخبز او انبات اللحم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة انها انما تعلقت بما هو في نفس
الامر كذا فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع على الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعلم المتر
من هذا القبيل والمعتبر في الطبيب واهل الخبرة المذكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك
من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر
بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد وبعدم كذبهم في ذلك و
عدم مساحمتهم في اجتهادهم فهذا لتحصيل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة
فاسقا بل وكافرا ايضا بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو
مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق
بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع الا ان تزكية ١
كما ادعاه بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذلك حصر حمل افعال المسلمين واقوالهم
على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا اليه سابقا م
من انه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شي واحد والمشروط بالعدالة
مشروط بجهة متى ثبت بسبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في
مشروطها فما معنى الفرق اي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه
بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لان ثبوت العدالة فيهما
مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالة واما مثل
مترجم القاضي واخبار المقلد بمثل فتوى المجتهد واعلام الماموم الامام بوقوع ما شك فيه
فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه خبر الواحد لانه خبر يعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة

من تزكية الواحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة
التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما
مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق واما فتوى من فقيه او من في معناه من اهل الخبرة
او الشهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى
لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاشتراط العدالة اما من جهة اية النبأ وقد مر الكلام فيه و
مقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بتزكية واحد ولنرجع
الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فقط
لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلدلالة اية النبأ على التزكية من جهة الاخبار
عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة
الا ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد
الى حصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق
في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم
بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد
علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها
على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان الاظهر ان المراد بالفاسق النفس الامري والعادل النفس
الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر في مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون
الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاخبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا
بل العدل لا انه لا يفيد العلم فمن ظنناه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ونظيره
قولهم من توضأ وكذا المرض المبيح للتيمم والافطار وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه
يطلق على ما هو انه كذلك والكلام فيهما وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب ان مع انسداد باب
العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم مستفاد من المنطوق فلا
مانع من تخصيصه بمفهوم صاحبنا فان العموم قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص

المنطوق

المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيه نظر لان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية
فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة
العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي
على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط
الشيء وزيادة الاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل وهو الرواية بواحد
فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والازدياد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا
الاستدلال ويشبه ان يكون منشاه القياس كما ذكره بعض الاعاظم وما نظمه بعض اصحابنا
قياس الاولوية ايضا ممنوع بل يبعد دعواه ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل
وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة ولا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة
كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا
وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بعدالة الراوي ومزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان
فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل
تزكية عدل واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل فهذا المعنى اذ لا دليل عليه من
عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرطية لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو
شان المقدمات وانكاره مكابرة ففيه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو
الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين
فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع
دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق تثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة
كربع الميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما مثل به
من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما
ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها
وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس شرطا لثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط
به هو اجراء الحكم في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه

يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل فنفيد ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان

سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية

انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم

كالعلامة ره حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما

يتم لو كان هؤلاء المذكورون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين فلا يجدي للمشترط باثباته

واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شان الشهادة اعتبار التعدد ورد قد يجاب بالمعارضة

بالخبر ومن شانه قبول الواحد وانت تعلم انا لما ذكرنا في المقدمة توصيف المعارضة نعم يجد

في الجواب منع كونها شهادة او لا ينبغي باقي اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لانه لا النبأ او يدخل

تحت ما هو من قبيل الفتوى فانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة

المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان اخرجت الخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق

لظنه ومنع الكلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت

هلال رمضان برجل واحد عند بعض على ان او ان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة

من جهة تتبع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل لو اكتفينا

بالعدلين مع اكانه العلم لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار

العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظن كفاية الغيرة لا مانع

ايضا مثل على ابن الحسن بن فضال وغيره لانه من نوع ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء و

طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادتها الظن وعلى ما اخترناه من البناء على الدليل

الخامس في اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي

قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني والحق

ما اخترناه لما ذكرنا ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي

عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجرح

مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فعلى هذا فما نقله بعض المحققين عن والده وذكرناه في القانون

السابق

السابق فيه ما فيه الان ~~من دون ذكره~~ يكون اطلاعه على هذا من جهة غير الرواية اختلف الاصوليون

في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة

والضعف على اقوال ثالثها قوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا

عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح

والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني وقبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى حجة الاولين انه

ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح

للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير

ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه ولا نعلم موافقة الحاكم والمجتهد

الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدالة

عدم التدليس وبذلك يندفع الاشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المعيار هو الظن

وانت خبير بان الكلامين في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين

او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذهب علماء الرجال

غير معلومة لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون

العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلامة انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم

مخالفتها في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم

عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا

لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذا الكتب لا يريد

اختصاصه بمجتهدي زمانه حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر

من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصرهم من جهة الاستناد غالبا وانما ينفع المصنفات بعد

موت مصنفه غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فمطمح مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها في

الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين

وورعهم وتقويهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم

الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي

زمان التاليف والانتفاع به فى حرمته فى غاية البعد خصوصا من مثل هذه الفحول الصالحين ، فلو قيل ان ما ذكرت
معارض بان ارادة المعنى الاعم وان كان مستلزما التعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهى
انه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هى المعنى الادنى فلا يعلم هل كان الراوى
متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المولف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر مع ان هذا النفع بالنسبة
الى الاول اقل لجمهورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين ، فرايا نراهم يمدحون الرجل
بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته فمن لم يكن من هولاء
مذهبه فى العدالة هو المعنى الاعلى يأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم
ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فانهم لا حظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة
لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان
الوثوق غالبا لا يحصل الا باعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التوثيق للتعويل ولم يتاملوا من هذه
الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثانى فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف
فيهما فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب
الشافعى وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب فى الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا
فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل
يصعب ذكر اسبابه بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع فى دفع هذا البحث وحجة القول
الرابع ان مطلق الجرح كاف فى ابطال الثقة بالرواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل لتسارع
الناس الى البناء على الظاهر فيه فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى
بمطلقه فى ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة
لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر فى العدالة مبنى على القول
المجهور عند عامة متاخرى اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان ولكن
ضعف اولهما وقوة الثانى قانون اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل
مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما فى دعواه فيقدم الجرح لان التعديل
ينبنى فى عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور فى اجتهاده فى التعديل

وهذا

وهذا مصدق فى اخباره عن الفسق ولا فرق فى ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد فى
محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد
وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته فى اول الظهر يوم الجمعة يشرب
يشرب الخمر وقال المعدل انى رايته فى ذلك الوقت بعينه انه يصلى فلا بد من الرجوع الى الرجحان كالكثرة والاعلمية
والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشى والعلامة لداود بن كثير الرقى وروايته فى شانه ان
الصادق ع قال انزلوا داود الرقى منى بمنزلة المقداد من رسول الله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب
القائم فلينظر الى هذا يعنى داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشى وقول ابن الغضائرى
انه لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشى المعتمد والاقوى عندى وفاقا لجماعة من المحققين
من اصحابنا الرجوع الى المرجحات فى القسم الاول ايضا غاية الامر ان هذا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح فى
حكم النص والتعديل فى حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف او مجروح ايضا ظاهر فقد يقدم الظاهر
على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه فى باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول
النجاشى فى داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفى فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين
القولين ولكن الظاهر من النجاشى حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامى فلا يمكن الجمع
بينهما وكون النجاشى اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه خصوصية الشيخ ويكمل الكلام فى ترجيح
تعديل الشيخ والنجاشى على جرح ابن الغضائرى فى ابرهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع
الى المرجحات مطلقا وكلما ذكرنا فى هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون
الاجتهادية لا الرواية ولا الشهادة وان المعيار حصول الظن على اى نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا
اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشى وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه
بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد ينطرق الخلل من جهة فهم كلام
من تقدم عليه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او موافقا مثل ان العلامة توقف فى حمزة بن بزيع
مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة النجاشى كما نبه عليه جماعة من المحققين فان
النجاشى قال فى ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع وال بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك
كان من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعله توقف لذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل

العلامة مقال لمن تقدمه وكل من نقل مرلمن تقدمه فانهم كما تثبت عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان
وابي ذر ومن جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته
عندهم من مثل ما ذكرناه من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كل فلا فرق
بين ما ذكره وبين ان يقول الصدوق مثلا والكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيح او يقول العلامة
هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط
العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو ولا دلالة فيه
فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية
فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا
سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر
الادلة على فرض تسليمها للبيان لاثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا ولذلك الكلام
في اثبات العدالة والزكاة مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن
للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع
الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه
من جهة تزكية غيره للراوي او غير ذلك فليتبع فلا مانع عنه تذنيبا اعلم ان القول في المزكي والجارح
بخصوصه هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه فهذا حال علماء الرجال
بالنسبة الى رواة الاخبار وما نحن فيه التزكية والجرح فليس لك مثلا ان تزكي عدلا في هذا الزمان رجلا
موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين الخطبة
وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة وزمان الحضور في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق
بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سندها
مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال
في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذا كثر الرجال مشتركا فلا بد
من الاجتهاد في تعيين المشتركات او لا ثم العمل على ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل بخصوص الرجل
فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين فهي ذلك وفي كون الرجل

فقد

[margin: تنبيه]

[margin: وبالعام قبل الفحص عن مخصصه ذكرنا لك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه م]

هو الرجل الذي دل عليه في العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان
ذلك المزكي والمزكى من جملة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص
عن حاله بسبب جهالته وكذا لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح اما لو كان ذلك في غير
ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل ببلدنا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر و
المستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الراي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالف في الجرح
والتعديل في هذا البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بل
عادل ونحو حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق
لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم
يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو في غاية البعد مع
قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع من موجب التثبت
لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد وعدلان على
القولين في اعتبار المزكي الواحد او المتعدد كما لا يخفى قانون اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم
يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثلا ان يقول عن رجل او عن بعض ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة اصحابنا
والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسب ابن الغضائري
الخبر احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة والثالث قول الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان ممن عرف انه لا الراوي
يروي عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف و
الاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول
العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل
يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة
العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا ينقص عن الظن الحاصل بصدق خبر
الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه
علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه تفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل
الا عن ثقة ولما ...

ذكره الكشي انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله
غير ذلك وكك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم الحاصل ان ذلك يوجب
الوثوق مالم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول لا ينحصر ۳
الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من حيث ملاحظة التثبت والاعتضاد بالخارجية فلا ريب انه لا ينحصر
الحجية في خبر العدل دعوضنا اثبات مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والوا سطه حجية ۳
غادلة واحتج المثبت مطه بوجوه اقويها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل بل
له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو منا في للعدالة وفيه اولا انه
انما يتم فيما لو اسقط الوا لاما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه سطر ۳
وهو مم كما لا يخفى على من تتبع ويتبين بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال
ان دابه في هذا الكتاب ليس داب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة
اسناد الكذب العدالة فتعين قبول قوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الوا سطه
عادلة او موثوقا بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا والاولى بناء على ما من تحقيقه منع كون
ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظن ان
العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فانما يتكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل
له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب
في الاخبار فالانصاف ان ذلك لا يخلو عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية
فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة
او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي مطه بما مر من الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة
عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الراوي سطر العدل ۱
ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع من
خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ
لما ذكره ايضا بعمل الطائفة على المراسيل مطه اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت
والا فلا حجية فيه على الاطلاق لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة قانون

الى المنع عنه مطه وبعضهم في غير المرادف وشرط المجوزون كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة
على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكروا ان يكون
مساويا له في الخفاء والجلاء وعلل بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا
يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى
فانه ليس متشابها عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني
المحتملة من دون علم من جانب الشرع بطه ولا يغني لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء بل البرهان السابق
يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما نقل عن السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان
يصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح لا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس
من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروها بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى العام
المطه بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القراين فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه
وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق
بين اقسام الدلالات مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك
انه ينبغي مراعاة النص والظ ايضا بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول الا خبار
في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة فهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يؤدي
الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر
لفظ القرء ثم يفسره بما فهم وكذا في النص والظ مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر
فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به فهو مريد
به صلوة العصر ايضا لكن يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقل منه
كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذ في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق اوردت في هذه
المسئلة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشا كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع
ركعات فانهم مخصصونه بالعشاء وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد
۲ ادرك الوقت كله فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة ادرك ۲
فلا بد لنا في نقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتعاورة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها

وملاحظة تفاوت الاحكام المعنونات تتفاوت اهم شئ للمجتهد في المسائل الشرعية وبادى غفلة تختل الامر
ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فصعب لثبات اشتراط
ان الظواهر المعصوم من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ودفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب
اتفاق الوقايع التى دعتهم الى السؤال عنه او علم المعصوم باحتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم
بقدر افهامهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار
بل الناقل للغير ايضا لابد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا فينقل المطلب بعبارة اوجز
اذا كان المخاطب لحيا فطنا ذكيا لا مانع عنه ولكن نقله ابسط واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق
جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم
الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو
افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الرواية الى العجمي بلسان
العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال
قلت لابى عبد الله عم اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد
من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوى وجواب الامام وقوله ان كنت تريد
معانيه يعنى ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم
المفهوم فيصدق ان لكل معانى اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام
خافوا عن الله واجتنبوا عما نهيكم عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطيعوا على ما
اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل المعانى في كلام الامام
لكن ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات في
الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه نقل بعض القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم
الطور
الخفا وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا
الغريب والاسلوب العجيب منحصر في القران الذى هو منزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار
والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب النبى صلى الله عليه وآله ولذا لم ينكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود
وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه

فهو مام

يقصدهم

وانما يبين المعنى بعبارات و...
...

والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية التى
فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك قل الاختلاف
فيها بخلاف الاخبار وبقوله نضر الله من سمع مقالتى فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه
واداه كما سمع انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى
ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمع عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان
الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففى رواية كما ذكر وفى اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفى اخرى
رحم الله وفى رواية اخرى الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة
عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم في الكلام فيما ذكره
وهو ان الراوى الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فلا اشكال على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا
وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوى الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شئ
بخلاف الثانى فان فهمه معارض بالظاهر الذى هو حجة اقول وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل
السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالخطاب لا
لظهوره عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما خالف
الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن خاتمة
فيها مباحث **الاول** اصطلح المتأخرون من اصحابنا تنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال
رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة **الاول** الصحيح وهو ما كان
جميع سلسلة رواة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط
عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبروا في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعنى مشتملا
على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته
صريحا والحس واعتبار عدم كونه معللا يغنى ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك العقل
فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامى العدل الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو ما حصل
اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل يعنى ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف ووصف
بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند الآخر مبنى على غفلة الواصف وخطائه في

في اعتماده وترجيحه انه غير معلل ولا ما يعيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح **الثاني** الحسن وهو ما كان رواته اما
اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقين **الثالث** الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل
ويسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج
واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق و
غير الامامي الموثق ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس
رجاله كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب
خصوص المدح وخصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى
هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام تصحيح
السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير فليس من هذا القبيل
كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل
عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح
مثل ان يقول روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان وما قبله متصفا بها ويتميز ذلك
في الاغلب فيما كان فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب
روايته والاصطلاحات المذكورة تجريان في القسمين الاخيرين ايضا **الرابع** الضعيف وهو ما لم يجتمع
فيه شرط احد الثلاثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت الاجمالي
واما الضعيف فلا حجية فيه الا اذا اشتهر العمل به وحينئذ يسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين
قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة
جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما
بلغه والعامة والخاصة وغيرهما من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره
ثم ان تسمية هذا الاصطلاح بالمتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح
على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل
او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة و

ومحمد

ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في
احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن
عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب الذي شاع بين
سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن ابي
سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه
فيمن لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار
الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على
عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السلف واندراس بعض
الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك
اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت
المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها
فقرروا هذا الاصطلاح وقال ان اول من سلك هذه الطريقة العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان
التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن للاعتماد بها عند القدماء ايضا والظاهر انه كذلك كما يستفاد من تفتيشهم
في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا
كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتقاد بالقرائن ايضا
فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم و
ذلك تجوز منهم للاعتماد الى القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح والحسن المصطلحين
كما اتهم بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة غيرهما ما
نقلناه سابقا قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منه وجه من وجوه اصحابنا واجل منه
من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه اعلى درجات الوثاقة
وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين
ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين
لا يروون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا

من ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول
الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين
عليه ومنها وقوعه في سند حصل القدح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكر في اولهما
دما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها الكثاية الكليني
الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه ممن لا بد عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها
قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث
وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه
جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وامثالهم ربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضارعه ايضا ومنها رواية
الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وجماعة من المحققين
فانه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن علي بن محبوب من رواة يونس بن عبد الرحمن فانه شهادة
على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع عنه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه
التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع
في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل بل التصريح في العمل بالاخبار
يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط التعدد
في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة ~~في التزكية~~ ووجه الاجماع المنقول فيه الثاني انهم
ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة لبعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك
بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها
لكثرة الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرض قطع بسقوط شيء منه ومنها
المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى الامام كذلك ووقف
على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه
قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف
فهو كالمسند ومنها العالي الاسناد وهو قليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقع في سنده عن فلان عن فلان
بدون ذكر التحديث والاخبار والظاهر انه متصل كالمذكور الا اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها

المدرج

المدرج وهو ان يدرج كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم
ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب
الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة
مثلا او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر
فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي
كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية او في المتن وهو كثير ومنها
الغريب لفظا والكثير مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري
وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما
في المتن كان يزيد فيه ما لا نفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر عن ثلثة سواء كان في
الواسطة او في الاخير ومنها المسلسل وهو ما تتابع رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل
بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبعضه وهذه
المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع ويقال له المنقطع وهو الموقوف
على التابع ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل او المنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان
الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل
وهو ما رواه عن المعصوم او غير من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا
واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان لبعض المرسلات في قوة الصحيح
في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من قول او فعل واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا فقال
كذا فانه كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان معظم الموثقين من
اصحابنا ايضا كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا عنهم والذي صار سببا للاضمار اما التقية او
تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن فلان قال كذا وسألته
عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صارت مشتبهة والاظهر الاعتماد على القرائن و
اشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان

غير ان يسنده الى المعصوم

[illegible]

حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب

او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم وهذا وفي المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرح

بان تخرج من الايمن علامة له في بعض النسخ او في الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها

المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا

فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الشالث لابد للراوي من مستند يصح من جهته رواية الحديث

ويقبل منه اما الرواية من المعصوم فله وجوه اعلاها السماع بلا واسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر

بكذا او نهى عن كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل وتتبع العمل بها وقبولها

الظهور من حيث القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها من الشيخ سواء كان بقراءته

من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني فصل السماع من الشيخ سماعه وان قصد اسماع

غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد الثاني كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث و

تاديته ولانه خليفة رسول الله ولغيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء

به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزيع الفكر

وتوجيه الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون

مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعليه وله الى قراءة هذه الاحاديث

مع العجز يدل على اولوية من قراءة الراوي والامر بها انتهى وفي دلالة الصحيحة على ما ادعاه تامل ثم دونه القراءة

على الشيخ مع اقراره به و تصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان السكوت مع توجهه عليه و

عدم مانع من المنع والردع من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرات على

فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق

المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا ايضا

محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع

بان كل مجاز كذلك فيسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة

مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بتخصيص الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه

النسخة المصححة او بنوعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ واستبصاره مثلا ايضا

[Right margin notes:]

الا لاجل التقوية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالمتن ... تارة بواسطة ... واخرى

لفظا ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعته امر بكذا او نهى عن كذا ... ثم يقول قال ... كذا لاحتمال كونه ... السماع ح

ظهر

لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته الشائعة انبانا ونبانا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا ولا

عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبانا هذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ

والاجازة على اقسام الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزتك التهذيب او هذه النسخة منه وهذا على

اقسام الاجازة الثاني لمعين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة

غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني ~~الرابع اجازة غير معين بغير معين كقوله~~

~~اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني~~ الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي

لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود في جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما

تظهر في صحة الاصل الخاص المعين لحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي

عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل لها بقاء اتصال

سلسلة الاسناد الى المعصوم امر مطلوب للتيمن والتبرك وبذلك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة

عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما

مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان

فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا

على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ح ومنها الكتابة

وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذنه لثقة له ان يكتبه ان الفلان اسمعني

فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته ولم ينقل خلاف في جواز الرواية او

حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان بخط او بدا معاصرا كان له ام لا ولم يجوز

على الرواية عنه بل يقول وجدت او قرات بخط فلان وفي جواز العمل به قولان في الفعل والتقرير

قائق فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول

اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال

وكذا الكل اذا لم يلاحظه حيثية واعتبار خصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق

فانها بذلك يندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبائع او من الشرع ففي حملها على

ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد

[Left margin notes:]

والثاني اجازة معين ٢

او يكتب ٢

... ذكر ... واحد ... فلان او اخبرنا ٢

الطالب لشيخ الفقه ...

وقع ذلك في مواضع منها حلبة الاسترجاع وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعله لعله بلله

وحمله اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية كدا وخروجه من ثنية كدا فهل ذلك لانه صادف طريقه

او لانه متعينة ويظهر الفايدة في استحبابه لكل ومنها من ولده بالمحصب لما نفر في الاخير وتعرسه لما بلغ

ذو الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي اقول ويرجع

الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب

التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدايم واما غيرهما فاما ان لا نعلم وجهه

وقصده به من الوجوب او الندب او غيرهما او نعلم وجهه على الاول فاما ان نعلم انه قصد به التقرب

ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد لنفسه بينهما وبين

المباح والمكروه لصدوره عنهم لا يستحق له صدور الحرام عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن

فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب او يباح

او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه

كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور بالكثرة الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال

الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التاسي بل نفي دلالتها

على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الآيات الآمرة باتباعه صلى الله عليه وآله مثل قوله

تعالى فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي اتى به فنفعل ما فعله

بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لانتفاء هيئتها على

حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول يستلزم التخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب

في كثير من الافعال في خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان

الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما

يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا يجدي اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني

الاستدلال انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجوب

الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لانه خلط بين معاني الشرط ومعناه هنا عبارة عن الشرط

الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر

فله اسوة حسنة وبمفهومه ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد

ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله

على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والتلويح في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كلام فيه لا دلالة

له على سيما وظاهر وضعها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة موافقة الامر وهو

حقيقة في القول والمراد باطلاق القول بالتبادر سيما مقابلته بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا وغايته ما

يدل الآية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط

ففيه انه لا يتم لاجل احتمال كونه من الخصايص لا دليل على وجوبه بلا غاية لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا

وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل

القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنها فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الموجبات

والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف متوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا الى احتمال الحمل

من جهة كونه من الخصايص نادر لا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي صلى الله عليه وآله والائمة لامتهم وتابعيهم

فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه فالمشهور انه نعلم انه واجب عليه او مندوب

او غيره ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي فعله وذهب

بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات واخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة

المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من

الخصايص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه ايضا ويظهر جوابه فيما

يحتمله علم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي واما المفصل فلا دليل له

يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة

الصايم لما رواه ام سلمة من فعله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة عنه

فعلمه وفيه نظر اما الوجه الاول معلوم فانه للاباحة واما الغسل من التقاء الختانين فلانه كان يفعله بعنوان

الوجوب لا انه كان يجعله غسلا ويكتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في التاسي

هو الحكم في الفعل وما يتفرع على هذا التاسي به في التباعد عن الناس عند التخلي للعلوم انه كان على سبيل

الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما ان يعرف بنصه بان هذا الذي فعله فعلته بعنوان الوجوب

او نعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على عدم الرخصة
او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله اذا حللتم فاصطادوا كما توهم سهو لعموم الخطاب فيهما او
نعلم بانضمام القراين كالاشهاد في قبلة الصايم والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القراين ومنها انه
عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **فائدة** اذا وقع القول
بيانا لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل
بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم ع اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته وما
علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرها فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم
يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل
الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت
بدليل من خارج وكذا الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل والسرعة والبطء في المتعدد
جهارا فاقل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من
اعضاء الوضوء وتخليله بحيث ما تتفاوت في الصدق العرفي غالبا لا تعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم
انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز ويتعسر التكليف به تكليفا بالايطاق واما التفاوت الفاحش الخارج
عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فلذلك يشكل الاكتفاء بوضوء تغسل كل واحد من اعضائه في طرف
ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق
لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل
او انه معتبر وكذا الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من
الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد
على الاصل ونفي الجزئية والوجوب باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في
ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على
ثبوتها من دليل خارجي ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء
على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن
التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني و

في الصبان وعدمه مثل الترتيب [illegible] في الوضوء بحيث لو فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذا [illegible] من الاعلى وكذا اليد وكذا المسح من الاعلى دون الاسفل والكل مما يشك في دخوله ح

كالسابق م

تحصيل

تحصيل البراءة اليقينية واجب فيحكم بالوجوب قد عرفت جوابه في اول الكتاب وان الاشتغال انما يثبت بما
يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ثم ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان
مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة
على الشرع هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم ما يدل على ما فوقه **فائدة** تصرف المعصوم ع اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت
المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ و
تصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله ص لهند زوجة
ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حين شكت اليه ص وقالت ان ابا سفيان رجل
شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فتثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم
وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الا بقضاء قاض قال الشهيد في القواعد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه ع
بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله ص من
احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب
اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط
الاذن واجاب عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **فائدة** الحق ان نبينا ص قبل
البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا لنبي وقيل كان متعبدا بشريعة
من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع
وقيل بالوقف لنا ان مرتبته دليلنا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وبما ذكروه يلزم ح تقديم المفضول
وهو قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي او التعليم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة الموافقة
لا تقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل
الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والعادة تقتضي نقله [illegible] من كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى
الخاصة والعامة انه قال ص كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وانهم يكون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي
دون نبينا الى اربعين سنة ينافي افضليته دائما بطلان القول بعدم تعبده بنبي فواضح لاستلزامه كمال
النقص ولكونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما روي مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة
فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في بعضها ليس بنفس المتابعة واصلاف

الناس فرايضا فقال بعضهم تعبدا بعد شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان
الاوحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة ولخباره عن التورية
لا يوجب الوثاني لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا
وبهداهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد والا فلم يجز النسخ سيما مع
ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو
اصول العقايد والا فاديانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح
امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران وفي الاخبار
المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك
اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه تعالى او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا
بحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وربما يتوهم ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو
مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو وهم ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات
وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجيء تحقيقه
ومما يتفرع على القاعدة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على رجحان العبادة على التزويج
بالاية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى وخذ
بيدك ضغثا فاضرب به والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحدة وهو المسمى بالعثكال قال
في التمهيد وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحدود كذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى
ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة وقد
نفسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ **قانون** تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على
فعل في عصره ولم ينكره وهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه
او معلومية عدم الفايدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام ولكن اذا اطلع
ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر على المعصوم سيما وان
التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما ينفرد

فلا

فلا حجية فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله فلا نغتسل لجواز ان يخفى
فعله على النبي ص فلا يكون سكوته دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي انه او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول
لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي ص **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به
المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه لان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يرى له بصورته في
اليقظة حتى يعلم انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه احد رسول الله من رآه فقد رآه ومن المعلوم
ان الراوي لم يره وبعد فهو ان كثيرا ما يرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة انه كان عالما بحالهم وبصورتهم
الظهار [illegible] في حكاية رؤيا المفيد حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء والحسنين معها قالت له في المنام يا شيخ
علمهما الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي ره بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف
كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الواضحة البينة مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لم يخالف شيئا ايضا
مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته خصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما على ملاحظة ما رواه الكليني
في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال سمعته يقول رأى المؤمن ورؤياه
في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا قال ان رسول الله ص
كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناها روايات اخر

المقصد الرابع في الادلة العقلية

المراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي
اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات
(في الهامش: ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع)

قانون معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم
واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل الحكم الشرعي انه كما ثبت عند معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء
من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة
بل بالضرورة من الوجدانيات التي لا يعتريها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان
بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من
الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس
الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه
وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فلكن من الواضح انه يدرك ان بعض الافعال

(في الهامش: كذا في نسخة مصححة [illegible])
(في الهامش: [illegible])

مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم واتفاقا ما يستحق بها من الله المجازات ان خيرا فخير
وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا هذا الفعل والترك بلسان العقل فكان الرسول الظاهر يبين احكام
الله ومامورات ومنهيات فكذا العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدع الحكيم القادر العدل
الصانع للعالم فيحكم بانه يجازى العبد القوى بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك الودعى الذى
ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك رده اليه يجازى العبد القوى
الرفيع برافته على عبده الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن منهيا عن الظلم وامرا برد الوديعة
واما لم يكن الظلم وترك الرد مخالفة لما حكم العقل بمواخذة الله وعقابه فان القبح الذاتى يكفى فيه محض استحقاق
الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتاخرين تبعا
لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق الذم والمدح لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذى هو لازم
حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلى على الحكم الشرعى فهو مبنى على الغفلة من الكلام عن مراد القوم وحسبان ان حكم العقل انما
هو الذى ذكروه فى مبحث ادراك العقل الحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت
ان العقل يحكم على ازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة فى العقل والجهل ايضا هو ذلك
وانه مما به يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقى بعد ما ثبت
ان لكل من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار انها موجودة عند المعصومين وثبت من الاخبار وان لم يصل
الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه
لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك القبح والحسن بلا تامل فى توقيفه على شرط او زمان
او مكان او مع تقييده بشىء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم به لكل لانه تعالى لا يامر بالقبيح
ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب
انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهى
من الكتاب والسنة ومخالفتهما فحيث لا امر ولا نهى فلا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب
وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة فى موافقة الخطاب اللفظى ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما
موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف
بنبيه بواسطة الهامه من دون نزول وحى من جبرئيل واتيان كلام وامتثله فيقال انه اطاع الله

حرما
فالعقل فينا نظير الالهام فيه والقول بان القدر الثابت من الادلة انما يجوز اتباعه ويجب
متابعته هو ما حصل للعقل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام فالكلام
فى هذا الدليل العقلى مثل الكلام فى جواز العمل بالرؤيا اذا راى احد احدا من المعصومين وحكم بحكم و
لا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهرى اذ من يدعى حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة
الظلم يدعى القطع بان الله خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه
ولا يجوز العمل مع اليقين من كان كان فلا بد من المناقشة فليكتف فى حصول هذا القطع من جهة العقل وانه
لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك اذ لم يدل
دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدعى فكيف تكذبه نعم لا يمنع تفاوت
الافهام فى ذلك وندرة المواضع التى يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفى الحكم راسا ولا يرد
نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه ومعذور فى خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل قطعيا كان او ظنيا
والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كل ما حكم فيه الشرع بحكم
لو اطلع العقل على الوجه الذى دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص فى ذلك الشىء لحكم العقل موافقا له وذلك
لان الحكيم العدل الذى لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح
ثم فتعيين الوجوب مثل للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان بجهة مرجحة لذلك
من حسن او قبح ذاتى او بحسب زمان او غيرها فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هى او مكان او شخص وتلك
علة يحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما توهم انه قد لا يكون فى اصل الفعل رجحان لكنه الجهة علة تامة لاحداث
يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافى ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن فى نفس المامور به ذلك الحكم اما بذاتها او
مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابرهيم فالمصلحة انما هى فى الامتحان لا مع ملاحظة قيد من زمان
فى الذبح مع ان اختيار امر مخصوص للامتحان دون اخر لجهة مقتضية ومصلحة معينة لئلا يلزم الترجيح بلا او مكان
مرجح فى اختيار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياه لا يدل على عدمه وبالجملة العقل تابع لما اراده
الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على
طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعنى كل ما حكم به
العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بقبحه او بحسنه بعنوان اللزوم
بحسنه وقبحه

لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فحكم الشرع بمعنى ان العقل دل على
انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه وبنينا
على الاول وبما قبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه واردنا فعله
او تركه بعنوان اللزوم او غيره فهو موافق لما صدر عن الله من الاحكام وهو مخزون عند اهله
من المعصومين وذلك مبني على الاعتقاد بان حكم كل شيء ورد عن الله على النبي صلى الله عليه وآله ولو بلغنا
وبقي بعضها مخزونا عند اهله لاجل مصلحة ... فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو
مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام
والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى
مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية
ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل
كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف
انما يجب بقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل و
انزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله يريد
العدل ورد الامانة وينهى عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن
وان الكذب والكبر والبخل قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل
بالشرع حتى يكمل به البيان وتثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من
الاعتراض سخيفة لا يليق بالذكر اعرضنا عنه واقواها امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه
او حرمته واجبا او حراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما
يستحق فاعله العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية
الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخبار
تمنع بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه ان هذا مناقشة في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي ما
يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة والاخبار تدل على نفي
والتفات ص

التعذيب

التعذيب اباحة للفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه مما مر من ان العقل يحكم
بان الله امرنا بالفعل وههنا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي ودلالته — دعا الشرع
وهو المقصد نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر على القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله
الانتقال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فصدق الاطاعة اظهر فيصدق بعث — والمحال العدم
الرسول في حصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب
وما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله
ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله بالاجماع مع انك لا تقول بان
هذا ليس تبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا الا قبل العلم بالاجماع
تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء له
فالتحقيق في الجواب عن الاية انه من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما
الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاية بذكر الرسول — آتيها ولا تكليف
فالمراد حقيقة والله اعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة ولا ريب ان مع ادراك العقل الحجة تامة او نقول ان
الرسول اعم من الرسول الباطني لما ورد ان لله على الناس حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان
الاية طائفية الف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل
بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا ندعي استقلاله في بعض الامور
وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور في خطاء ظنونه — كما هو معذور
بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك
في المعارف والعقائد لما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال
الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على العذاب واللعنة على الظلم
والكذب وغيرهما ان مآل التعذيب في عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات
ليست باختيارية بل المقدور هو النظر الذي هو من مقدماتها والتخلية وارتكاب النظر محرم او ان في تركه ليس بواضح — مظنة الضرر ودفع الضرر
من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة في الواجبات فهذا الحكم بارد بل ترجيح بلا مرجح وثانيها — المظنون واجب عقلا في
الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى — الواجبات الشرعية و
تسليم العقاب على تركه

عن بلية وعلى ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد وعلى انه لا تخلو زمان عن امام معصوم ليعرف

الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل لتكميل اليهم رسولاً و

انزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام ولا يخفى ضعف الاستدلال بها وبظهر الجواب عنها

مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل التبليغ بعد ادراك العقل مستقلاً فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف

تائيد وتاكيد كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها من ضروريات الدين مع ان البلية

اعم من الشرع والتعليل يفيد انحصار البلية في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدرك العقل سلمنا الدلالة لكنها

مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله كثيراً

من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصالح والمفاسد منحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث

يدركها العقل فهو في غير ما يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر

مما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبرين اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة

والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان

والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه

نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول ايضاً انشاء الله للحكم فان المنع من الحكم بالنفي

الشرعي وانه حرام شرعي مثلاً اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام

الشرعي عليه في الاصطلاح بل يبين وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراماً

فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني التي قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم ما لم يصل حكمه هو

الاباحة في الفعل لا الامر النفس نفس الامر قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله مغيّاً

بغاية دعوى بل تحكمه حتى وان اريد ان المكلف لا بد ان يبنى على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان

الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى اخر والتحقيق ان المعنى المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل و

قوله ع مطلق مساوق لقوله ع مطلق مباح فلو كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدركه عقولنا

انه قبيح انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقاً وضع ادراك العقل لعلة القبح

فقد عرفت فساده وان كلامنا على فرض ادراكه فيتخصص الحديث بما لا يدركه العقل او يعم النهي فان قلت

ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقل ايضاً يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري

قبيح

قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثير كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نص فيه ولم يصل الى

المكلف بعد مفاسد فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في بيان ان

الشارع اكتفى من المخاطبين بما يفهمون بظنهم وان لم يكن موافقاً للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع وما

يوافق هذا الخبر من رخصته تعاطي ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيص الاخذ اللحوم والجلود من

سوق المسلمين وترخيص كل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل

واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لذلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص

والازمان والامكنة وحالتي العلم والجهل وغيرهما وقد يتدارك تاثير السمية بما في الاتيان من باب

التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله الظاهري وثالثها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف

فيما يستقل به العقل لطف يعني انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى توارد هما معاً لطف

لا ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب

على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف

ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضاً لطف في المندوبات العقلية او الموكدة للواجبات

العقلية وقد يكتفى في اللطف بان التكليف بسمعي لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما اشير اليه

قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان

العقاب بدون اللطف قبيح مع عدم شيء من الالطاف فسلمناه لكن اللطف لا ينحصر في توافق

التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية

بدون ذلك اذ الابتلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذا سائر التكليفات السمعية كلها لطف مع

انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فان

النبي ص متابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص

بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب الى اخره ان اراد عدم نص اصلاً فعلى فرض تسليم

اصل المسئلة نسلم ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على

ما يستقل به العقل فلو صح وكذا عدم جواز العقاب ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه

العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنياً على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية

موكدة

والكل العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين في هذه الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا ان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب اخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلا كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منها مصلحة ولا مفسدة فان كان مثل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان ما حكموا عليه بالاباحة بالاتفاق مما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا حاجة وداع ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عقدوا مسئلة التنزيل في الاشياء التي فيها منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل وجوبها لان تركها يوجب تفويت النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند العقل تنقسم الى ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال ما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى اخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض افاضل من تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستفادة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال المفسدة في الواقع وان لم يعلمها كما يشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة القثاء والفقاع الجزر المسلي وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحث

لا امتناع له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد بها عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من تحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل له منه ويلحقون تحرزه عن المضرة بظن اصحاب السوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لم يثبت الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكذا مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى المحض صفتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنا ولا قبحا ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالجواز عاما بالنظر الى الدليل فتامل انتهى اقول والغفلة التي حصل له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه شيئا لا مكان ان شم الورد منفعة مأذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني وفيه ان هذا القياس لا يتم الا مع انضمام كونه مأذونا فيه وبعد ضم كونه مأذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ما يتحقق في رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظها عن العرض مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه يتحقق فيه الا ان شم الورد موجب لمنفعة مأذون فيها وكلما هو كذلك فهو حسن مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجدي نفعا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس وانتاجه ويمكن دفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولا الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم

المبيح بالاباحة ليس من حيث انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيه او حكم
الحاظر بالحظر ايضا ليس من حيث انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام
فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كونه مقتضى دليل الباحثين عليهم بالحكم فان قيل ان ذلك المقتضى
دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال والا فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشارع بعد
ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكم المجهول بحكم قلنا هذا كلام سار في جميع الخطابات
المعلومة عند المناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلب بل وقد يدعى بداهته ثم ظهر خلافه و
ذلك لا يوجب الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل
تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام
يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل بيانه
من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فيما
يمكن ان يدرك الاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال الا ان
يكون العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة
التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما يورد ههنا من الاشكال من لزوم تبعية الاحكام لزيادة الاباحة
الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بهما لا يفيد الا الاباحة والحظر
ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي رأسا سيما مع ملاحظة ما ورد
في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوها
فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركه العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في
جميع الاحكام ولا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريد ان
اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما
نعم قد يتضح الاشكال هذا اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيمكن
ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر الا انه لغير
المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك ما بينا في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد
كما بيناه مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسألة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا

والمعتزلة

والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا
وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم
والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف خوفا عن الوقوع
في الحرام ثم الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان في زمان الفترة او في وقت اضطرار
المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة من نبي او
وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد ان جميع الاحكام صدر عن الله وهو مخزون عند اهله اذ
من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل واحد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي
نعم بعد ما ورد الاحكام الشرعية لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم يدرك عقولنا حرمتها وعجيب بعض اخر
لكن فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة
او لا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود
الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع
كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كونه غير المقطوع
به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان يمكن
لكن دعوى عدم مضرة ومفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما يفعلنا اليوم اعني بعد ثبوت الشرع
وبعث النبي ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسألة مشكل اذا المفروض ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة
الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنه الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على
نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على
بعث الرسول وورود الشرع في الجملة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل
ذلك في امثال ازماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع
نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم والانحصار
المناص في الظن وذلك من جزئياته فهذه الحجة بعينه من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر
ان ما يقال ان التكلم في هذا القسم انما التكلم في هذه من الادلة العقلية تقليل الجدوى لعدم انفكاك ما يستقل
به العقل عن الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك

او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة بعض ما انه منفعة

لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واى فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل

المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما استفيد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به يدور بدون دليل قاطع

لا وجه له وهذا هو الوجه في حجية الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية ويدل على

هذا المعنى وادراج المذكورات في افراد ظن المجتهد فيعاضدها الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في

اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما ستشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يكون

ظن المجتهد بمسائل الفقهية كما يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من

الادلة العقلية واذا حصل الظن بالشرع نجا الفقيه فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب

وغيره ايضا في اصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء

عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم واستحبابه كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في

المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا

ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم حتى الان يحصل الرافع فاذا

ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق بسبب حصولهما في الان السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين

السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة

فهذا هو المباين بين الادلة التي يفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام الشارع

وبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة ما لم

يبلغنا المنع عند بعض لظهور الشرع ايضا لحصول الظن من جهة العقل والعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة

صريحا قطعا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح

تكليف ما لا يطاق ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر

عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم الذي لا يرى فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل فيحكم بعدم الوجوب

وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل

حكم الظاهر كما سنبينه وهو ما يتنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة

والفرق ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه

اذا كان ما ثبت ثبوته محققا من عقل او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر

المظنون وهذا ايضا ما ثبت بالقاطع وهذا هو الاستصحاب وكل الامر في استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل

اباحته فان المظنون ح ارتفاع المنع والوجوب وثبت الاباحة بعد ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل

فيه بشيء هذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة

مما ذكروها مثل عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها

كما سيظهر لك في المباحث الاتية ان شاء الله تعالى فائدة من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما

يقال لها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها اربعة الى الدليل والقاعدة والاستصحاب

والراجح وهو هنا قابل لثلثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها عدم

اشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال

الذمة لا يكون الا تكليفا والتكليف ينحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى

الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصوله الينا

بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث

ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون

ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصلا برأسه ودليلا على حدة واما

البراءة دليلا لنا فالاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني

هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما على

حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر

بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة

مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بخواص وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام

الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة احاد

المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا

فيكتسب عدم الوجوب او عدم الحرمة من حيث انتسابه الى الشارع والمتنازع هو نفي حكم الشارع بنفي الحرمة مثلا في الواقع

او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات

الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل

مناط الحكم الشرعي كما مر في المبحث الاول وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم والوجوب
مثل النفس البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من اصل البراءة بل انما هو من باب التوافق
الاتفاقي وربما قيل ان هذا عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع
طرأ فيه لم يعلم شمول حكم الاول لها ايضا انهما ليسا امارة على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل حالة
منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشارع هو عدم رفع ما يثبت بهما اقول فيه نظر
اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء
ما كان وهذا ايضا حكم منه في الان الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او
من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي الغير ايضا فلاحظها فكيف كان فاصل البراءة
ذكرناها الا بالمعنيين الذين يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي نحن في صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه
نفي التكليف ودفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان
الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة
اذا لم يرد فيه نص او ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فلا اباحة في القسم الاول انما يثبت
بالعقل وفايدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر واذا
بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا
يظهر الا ببيان وان احتمال ذلك لا يضر فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة
حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم بالاباحة
كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في
الاول لو لم يثبت النص عليها او الوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا
عنه عند العقل لا انهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية
وان لم يحكم العقل بالرخصة فيها ونقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا
من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال مطلقا
ما ورد فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقام ثم ان المحقق ره

[margin:] حالة
[margin:] ذكرناها
[margin:] التابع ؟
لد حيان

المعتبر

بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتابه الاصول مطلقا خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان
العادة تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم
الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما
يشبهها لا كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور
جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونا عند الائمة وانه لم يبق شيء ولم يرد الا ورد حكمه عنه ص
ان مراد المحقق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنه انما هو الاباحة اما بنص بخير
ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما بتقريره لما هو الاباحة مقتضى الاصل بخلاف
غير ما يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنه ص مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي
وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدمها بالخصوص ونكتة لا ينافي في
ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءة للزوم تكليف بما لا يطاق لولاه
وان المعتبر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف الا بعد
وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران والحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ
الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب دون
الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع
كما مر في المبحث الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي فحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين
وما ترى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى ويقولون
فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل به بل مرادهم بيان
تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم
احد الطرفين فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص
وكان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف
ايضا تحمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فذهب المجتهدون الى ~~البراءة الاصلية~~ والاخباريون
كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول
الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم في اعتقاداتهم في باب الحظر والاباحة

[margin:] لا يصح
[margin:] الاحتياط فكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية والدعي

... آستان قدس
دیره خطی

في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي
فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى
تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع ام لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكل ان يعلم
التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى
تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه
الكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمبادر منه انا لا نعذبهم على
ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال
التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او القول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب
كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا والا فيلزم انفكاك اللازم عن
الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة من جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم
الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية
لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالتزامية بجواز العفو
عن الله ثم ان نفي الايجاب والتحريم من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال
ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة الذمة نفي احد الحكمين سواء
استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان
الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مظن الرجحان
او المرجوحية ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه
يظهر مما تقدم وكذا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما اتيها وامثال ذلك من الايات
الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز
القنوت بالفارسية من الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا في روايته
امر او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن
تناوله فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب نهي الشارع بعينه عنه والمراد من النهي
في حديث الصدوق اعم مما تضمنه الواجب من النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب الاطلاق

محكم

التقييد يحتمل

الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت ادعى ما لا يحتمل التحريم فانه وفاق او على ما يعم به البلوى لحصول الظن
فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة تاويلات بعيدة لا داعي الى ارتكابها لضعف معارضاته
كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق ع قال
قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون
وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا
بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما
رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه ص قال ما حجب الله علمه
عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة عنهم وهذا يشمل
محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم
التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء و
قوله الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان
ورواه في الكافي في نوادر المعيشة عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال
ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر
فيه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلنا ما اعم من العقل
فليشمل مثل التنفس في الهواء الذي يضطر الانسان اليه اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة الحاصلة
الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المقسم هو غير الاضطراريات لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد
يلتزم توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل
المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف بهما
باعتبار الوقت والحال كالاكل على الخمسة لغيره وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان
حرام الاكل بالذات فاعلم فيه المتعلق او الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما
جهل المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية واما امثالها فالحكم منه ما يحل كله بالذات وبالوصف
وبالوقت والحال كالاكل لحم الغنم المملوك لغير الجلال ونحوه المذكى في خلاء المعدة ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد
الاصناف المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او في الخمسة فاذا علم

التحريم

المذكورات فلا اشكال واما الجهل الحال فمقتضى الروايات كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد

من جهات الحرمة فالشاك فى كونه على التحمة ام لا مثلا له يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق

الذى لا نعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة فى الموضوع اعنى ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعى الشك

فى انه داخل تحت اى القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعى فلو ارتفع الجهل وحصل

العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعى اخر فى معرفة الحكم واما الشبهة فى نفس الحكم الشرعى

فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا فى هذا الشئ ولا فى شئ اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن

مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجد الروايات بحيث تشمل الشبهة فى نفس الحكم الشرعى

لتتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه وبيانه ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال

التى تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم

الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التى والحرمة

لا تتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا

الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه لكلى فوقه او تحته

بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه فى ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل

شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا

تدرى المعين منهما فهو لك حلال فيقوح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة

وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمار ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انها

شئ فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة

الافعال التى يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت فى ان الحكم الشرعى المتعلق

بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ ظهر هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين مع كونه

خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف

كالسماء وذات البارى تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشئ من الحل والحرمة

لا من جهة علم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للانقسام اليهما وخروج الافعال الضرورية

لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه فعل مكلف اختيارى وكذا خروج ما تعين حله او حرمته لانه

لانه

فى معنيين

لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله ع حلال وحرام فى معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى

يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشئ منهما والثانى انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان

فيه اما فى نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله ع فهو لك

حلال ان مجهول الحكم حلال ولا يتصور الجهالة فى المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج

واعتبار مفهوم المخالف الا بتاويل السالبة المنفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على

ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه

على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما فى نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية فى الموضوع مما

تثبت فى الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليهما فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة

بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع

ان ما ذكر فى معنى الحديث يستلزم استعمال الاخر للفظ فى المعنيين اذ قوله ع حتى تعلم الحرمة منه الحرام

بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه

وحتى يعلم من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليس مما ان التركيب والحاصل

مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المتساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده

ما روى عن الص ع كل شئ هو حلال لك حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك

يكون مثل الثوب عليك لعلك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع عليك

فبيع او قهر او امرءة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير

ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام لكن فى شمول العام لنفس الحكم تامل

مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع الاشياء كلها على هذا تخصيص العام

الثانى ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود فى الخارج وهو انما

يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شئ له نوعان او صنفان حكم الشارع

فى احدهما بالحل وفى الاخر بالحرمة فهو يعنى مصداقه لك حلال وان لم تعلم انه من افراد الحلال او من افراد

الحرام ويجوز ذلك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعنى ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من

ملاحظة المصداق والمفهوم الكلى والفرد فى العرف والعادة هو الكلى القريب المتعهد اطلاقه على

على انه في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكلك المعتبر
في الكلي بالوحظ في عنوان الحكم من الصفات الممكنة فعلى هذا لو حصل الشك في حرمة الميتة فنقول ان
الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقي انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال
الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس
عنوانا للحكم الشرعي ومثاله بل هو اما اللحم او المذكى منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو
في اللحم المشترى من السوق حتى يقي ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب
والخبيث حتى يقي انه حلال حتى يعرف انه من ايهما وكذلك مثال لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا
للحكم حتى يجعله فردان او افراد وكلامنا في معرفة لحم الخنزير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال يعني
المصداق الاولى المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه وامثلته الصّ عم في الروايات واضحة
وحماذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه للغناء فان الكلي المتصور في التتن ان جعل نفس
المشروب المنقسم الى الطيب والخبيث فصدق الشرب عليه اولا ثم وحرمة مطلقا استعمال الخبيث
ايضا ثم فلم يتردد هذا الكلي بين الكليين فيبقى انه احد تحت الجهالة نفس الحكم الشرعي ومقتضى
الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت الغناء وغير الغناء ذكر
الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة
البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى الاخباريين ووجه ظهر مما مر احتج القائل بوجوب التوقف
ايضا بمثل ما رواه الكليني ره في الموثق عن سماعة ابن مهران عن ابي الحسن موسى عم قال في حديث
وما لكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا
فيه وان جاءكم ما لا تعلمون فيها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله
ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ~~فقال ان يقولوا ما يعلمون~~ ويكفوا عما لا يعلمون
فاذا فعلوا فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي
عبد الله بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله
عليه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى
يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله فاسئلوا اهل الذكر

ان كنتم

في مصطلحات الشرع

من حيث انه لحم الحيوان

مماثله

دلالة

ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها واسدلوا ايضا بحديث التثليث
المشهور بين الخاصة والعامة قال النبي عليه السلام فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات فقد نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات
ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام
دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كك ومنها ما لا يجوز فعله كك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم
بلوغ دليله الينا او للاجمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات
اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذها اي جميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيما ضمن الاخبار المعصوم ع او
للعلم العادي بذلك او المراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار
الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة القول بموجبها اذ نحن ايضا عن حكم ما لا نعلم حكمه نكتفي
بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم تعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا
من حيث هو هو حكمه بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة
البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم
فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا او عموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم عم من ذلك
المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من
كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب
ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى
سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعمل والعقل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة
السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان
حكم المشتبه وما لا نعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة
لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فيطرح ادلتكم او يأول غاية الامر تساوي الطرفين الى ما تعارض فيرجع
فيه التعاضد وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة
تلك الاخبار على الوجوب ممنوع بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن
لا نمنع بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى

ادنى

والعمل على الاحتياط ولا يخفى ماذكرنا على من لاحظها اكمل ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ

والتزهيد والترغيب في الخير والردع عمّا عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح

في الحرمة ورابعا بما ذكرنا ان يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا ينسخ منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل

على ظواهرها ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظواهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او ظاهرها

على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايّما امرء ركب

امرا بجهالة الحديث ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن ابن

الحجاج الاتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول ان

ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول

ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال

ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث

فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل غاية ما يدل عليه ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام

الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل واذا وقع في الحرام

الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو محل

النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكلما صدق عليه لا جميعها ولا يفيد ذلك ازيد من الكراهة

كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في الزنا ~~وهو بيع~~ محبة موت

الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا

لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر انه يوانه شبهة من حيث

الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا يعلم حكمه فحكمه الواضح البيّن هو الحلية

سيّما فيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة لا نعلمها مكانها فان

من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب

عما لا نص فيه من جهة جهالة الحكم بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان

فلكل جهتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما

لا نعلم واما ثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا فالقول بان اكل

العز المنصوص د

الفاكهة المخصوصة حرام لهذا الحديث والاكل مال العاشر الذي معيشته من شبهة موضوع الحكم وحمل

هذه على نفس الحكم كالتي كما ترد هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما هو

من الادلة المبيحة على ما لا نص فيه على الاستحباب لا هذا سيّما ايضا لكون ما ذكرناها من الادلة اقوى

من جهات شتى كما مرّ وان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر القبايح فيها اولا من جملة

وجوه التراجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم وجوب

ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل

الذي لا يجوز القول به ويجب ردّه الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله بكلامه ص

في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله عن الشبهة انما كان

هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام ~~فاذا كان الوقوع في الحرام~~ مع الجهالة منشأ للمنع

مع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما لا هو

به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله ع نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمته فلا انا

بيّنا ولكن النزاع فيما كان تكافؤ الاحتمالات او الامارات بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه الصانع

ليس كذلك واما خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز

في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن ع ان قال في جملة حديث ان في حلالها اي الدنيا حسابا و

في حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما يكفيك فان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان

حراما لم يكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام

فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد

وسيجيء الكلام فيه مفصلا في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة و

نقول هنا الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها وكذا الاخباريون في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصالة البراءة

على ما ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دلّ على التوقف على شبهة نفس

الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل

في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار بين دخولها في الحلال البيّن

لا بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب

على شبهة موضوع الحكم الشرعي وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى كما يرد هذه الروايات نقضا علينا يرد عليهم ايضا مما ذكرنا فعلى فرض دلالتها على الحرمة يحملها على الاستحباب منه م

المشتبهات ل

وان لم نوجه المقام بذلك فلا بد ان نقول بعموم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به منه

ايضا وافقوا الاصوليين م

ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة
عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال و
حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه
احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه مسلم من المباحات
كالحطب والحشيش بل يتساوى احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال بالحرام اختلاط
مزج وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان
يحصل العلم بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا يعلم انه هل هو او غيره وهو
على قسمين الاول ان الامور المتردد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني
ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة بها وتعذرها ولا خلاف في حرمة القسم
الثاني كما انه لا خلاف في حلية القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين
الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بالحلية
المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالاناءين المشتبهين
والثوبين كذلك والدرهمين الذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير
مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في
المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فانه لا يتحقق العلم فيه عادة للمكلف
باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف يعلم نفسه واذ ليس فليس وذلك
كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لان
حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقينا لعموم اطيعوا الله ورسوله وغيره اقول الاقوى عندي فيه
اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا
بل نحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول
بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما بمعنى الحكم بان الحلال الواقعي
حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول

بوجوب الاجتناب عما هو مساو للحرام الواقعي او انه بدل منه فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم
لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم
بارتكاب الحرام الواقعي انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول بانه لا دليل عقلا وشرعا يدل على
الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما يشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب
الجميع الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريم من هذه الجهة فارتكاب
الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة
حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع وترتب
عليهما اثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب ثم قلنا وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما
لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس
واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يحصل العلم بحرمته ونجاسة
ما لم يعلم نجاسته وبيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع
الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان
وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن
اتصافهما من جهة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك
النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل
والطهارة بمعنى ترتب جميع اثارهما سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطلقا لان مقتضى
ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة
ويحتاج الى الحنا ولبهما ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس تطهيره عنه
منه اذا اتفق مباشرة غيرها حرجا كالا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين الذين احدهما نجس
حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب
الحكم بالطهارة وكذا الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج
لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك
تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة

بالاخبار والادلة موجودة والاية موجودان والخاص انما يعارض العام لو كانا ومع ذلك الاخبار الواردة في الدليل

لا يقاوم تلك الادلة التي احدها التي احكمها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث

استقل بالدلالة لا يوجب دوران الحكم مداره وجودا وعدما سيما والاضطرار الى الحرام غاية ما فيه عدم العقاب

على الاكل مثلا لا يوجب ذلك دفع جميع آثاره ولذا اضطر الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب

على الاكل لا يوجب عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع

المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال المتيقن الحرام والنجس دون غيره ففيه امكان

ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع لا يوجب اليقين باستعمال الحرام لو لم يستعملهما جميعا

وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده

واما ان الشبهة المحصورة ايضا مثلها فيما لا نعلم الخ فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدها يقينية

او نجاسته يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين بالاتصاف

بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف ولم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع

ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر ع

قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم

اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه

وصحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال

اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان تكون قد

اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة

اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها من الاخبار التي ذكرها

ويدل عليه ايضا ما ورد فيما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار

العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون البيان والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي ومقاومة العمومة

ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب

عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخرج جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بتلك الاخبار

ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا

عن

عن مقتضاها في الاناءين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص

في المشتبهة بمحترم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب

ثم ان هاهنا قولا آخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص فيه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل

وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن

الرضا ع عن اخيه ابي الحسن الثالث ع حيث سأله يحيى بن اكثم عن مسائل فسأل عنها اخاه ع فاجابه فكان

من جملة تلك المسائل انه سأله عن رجل اتى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها

خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم

يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان

فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة

انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها

للعمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذه الموارد كما يعمل بالاجتناب في الاناءين

المشتبهين بالدليل الخاص به قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان

الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد من الاخبار

المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف

فيه الى ان يبقى الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالها وقيل يحل له الجميع لما ورد

في الاخبار المستفيضة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا

ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد وللاحوط

اجتناب الجميع في المحصور وتفصيل الكلام في مقام آخر انتهى كلامه ودفع مقاومته ثم ان بعضهم اسند الى الاخبار بين

اقوالا اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح

بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل

المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم

المشتبه في الظاهر وان كان حلالا في الواقع بتقريب انها احكام الواقعية من حيث انها مجهولة الا من حيث هي والقائل

بهما واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر اما التوقف والاحتياط فلم

الفرق بين موارد ها وقال بعض المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخص فاعلا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل فان المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية لحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين فبان يحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي احد الحكمين الذهو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او بما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصه بما يحتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع دالة على ما قلنا في نقول المجتهدين والموجبين للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما توهم ان المراد من التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا الا ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب المحتاطين وهو التوقف عن الحكم الخاص وهو مع الحكم باصالة البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فيما انا اذكر الكلام في الاحتياط ونعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في اناء فقد نجس واختلفوا هل

يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة

لا نسلم اشتغالها

توجيه الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الآنيا امكننا معرفته وايضا الاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريق العرف فانهم يكتفون بفهم افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد الواقعي النفس الامري وشيئا آخر كانه ما لا اعلى بحال يؤدي الى التسلسل او اعادة الكلام في تفهيمه انه بما يكون فيه ذلك المحذور ومع انهم كثيرا ما ادوا من الجاهلين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا اني تذهبون اني قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن بدرايتهم ثم بعيدا من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا لكنهم بما بينوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفته انه هو

النفس لا مرتبة لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اليه اشرنا وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بمجمل العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة

الوفق بين موارد هما وقال بعض المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخص من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخص ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل فان المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية لحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهد من

[illegible]

انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل وسنعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره في غير ما لا نص فيه بل هو فيما يثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ ظاهر ما لاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وساير كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين انه مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين بفعله او الظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم لكن في الواقع والمراد ايم لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية لكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم تكليف

العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في اناء فقد نجس واختلفوا هل

[illegible]

يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفي ما عدا الولوغ يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالا ثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها مطلقا بل لا نسلم اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يوخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول ان الحكم هو الصلوة ان الخطابات المتوجهة كان خطابا في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشترك معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لا يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا راينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل الصلوة والمعرفة بها الا ما يعتبر الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب في ح واما فيما لم يتعارض فيه نصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كالشك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها كبعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة وشك في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخليته في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بذلك المجتهد ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وحاصل ركيك لا تذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة ولا اشكال لنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه غير مرة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة

من غير نص ضعيف جداً فضلاً عما شك فيه من جهة تعارض النصوص ثم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل
القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول
حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك
في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من
مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لم يثبت
اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته
فالتطهير تكليف جديد وقد وجد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل
ثم نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي
بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب
الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل
العلم بالرافع بالظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى
استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم
واليقين الرافع لليقين الرافع فمقول في الاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي
ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين
المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها
ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما يقال ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي
ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم النا
هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين في المذي لو تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة و
عدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبتت هذا الحكم
والمتوهم قد توهم ان المثبت لهذا استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافع
الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث
ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو
العدم فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب

البراءة

براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير يثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا
يشير كلام العضدي كما في شرحه التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي
قال التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة
في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه
اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات
الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال
الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يتمسك بما هو موافق لترجيح السبع
من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل هو التخيير بين
الامارتين وهو مقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هنا تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او الترجيح
للمتاخر فعلم مما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع
الاشتغال فالنزاع لفظي نعم هنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري قدس سره بعد ما اختاره هو ايضا
ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايضا في مسئلة استعمال
الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة
معه ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت
سوى اشتراطها بالطهارة بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف
بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الامور جميعا
ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا
فعلى هذا ايضا وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اراد
وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادات وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ويمكن ان يكون مراده
بما استثناه بقوله نعم الى اخره مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة
بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل ما اشتبه
عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر او الجمعة واقول وان كان مقتضى النظر الجليل هو
ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين

بالماء ولعدم التطهير بالمتنجس المتيقن او المظنون على وجه وهذا ليس منها لمن لم يثبت اشتراطها

عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه
من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها وان الاجماع وقع على
انه من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منها يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما
في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التكليف بالظن بها في نفس الامر في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن
الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا
بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يخفى ح
قوله فلا يبعد ح القول بالوجوب بل لا بد من القول بالتعيين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى
يمكن اثباته وحكاية التكليف بالصلوة فمن فاتته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه
مكلف بالاتيان بتلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه
بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة الذي
هو الاحتياط للزم الخمس جزما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب
قضاء المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء
ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم
ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس
الامرية حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة المامور به توجب استحالة طلبه ولكن تاخير
البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها
وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير من يحمل المفرد المحلى
باللام في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق
فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائت على كل الخمس وكذا النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان
هذا ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما الافراد المتعلقة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المط بل هو اثبات
لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه علينا خطاب حتى يجري فيهما ما ذكر ولعله كان البيان
موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء
بالجهل القبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير ثم لا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال

قرينة

قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك الكلام
في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين
بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا مع عدمه كيف تحصيل اليقين بانه هو ومجرد المطابقة
في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في التمييز فالجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب وجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكفي
بالظن مع تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب البدلين من
المخالفة وفيه نظر ان غاية ذلك اقربية البدلين ومطلوبك اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائتة لا
ببدله والمراد من هذا البدلية غير مثل المخايرة الحاصلة لاصل الغايات المعلوم مع تداركه
فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد من بين
الخمس بدل عن القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحدى
البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدلين عن القضاء وما يتمسك به
هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن التكفير المبهمة الموطوئة المجهولة في جملة
تطيع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها
واما الكلام في مثل التكفير فحل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة
وقد حققنا انه لا يجب فيه الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالجز
بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البعير والفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه
القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف
الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدل
المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة
الى اي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذلك
القصر والاتمام في اربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف الامة فيها على قولين لان
مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية

والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا سابقا مع انه لا معنى للاحتياط
هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان يخرج بعمله عن تبعة ترك
الواجب لاجل اتيانه بهما لكنه يقع عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ان ارتكاب ما لم يعلم
فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان
قلت فعلى هذا تحكم بان حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى له بل جوازه ايضا قلت
التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل ان
يكون منه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المامور به وان التكليف مردد بين
كل منهما منفردا او كلاهما مجتمعا مع عدم دليل عليه بل هو تشريع محرم لكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما
محتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي نافيه التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا
دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه محتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروط بعدم ثبوت ذلك ان
المكلف يرجح واحدهما تخيير الكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد
في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة
مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحة منه
ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فنفعل من هذا الفعل حسنة
تذهب سيئة نفعله احتياطا بهذا المعنى وهو حسن وليشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما
لا يريبك فانه يحمل على مطلق الرجحان كما سيجي بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم
بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول من اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على
وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين
كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية
المترددة فيها وكذا الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد فطريق الاحتياط لا يحصل
بمجرد الفعل في مسائل الاحداث او الشك في الطهارة بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل
مع النية المشكوك فيها كالا فعل عند بعض الاصحاب انتهى وذكر الشهيد في ذكرى كلاما لا باس بذكره
قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل
بوجه يمنع التشريع على القول بوجوبها ايضا اذا جعل من المقدمة فالاولى منع الوجوب م

اشتمالها

اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه
في الحيوة او بالوصية بعد الوفات ولم يظفر بنص في ذلك وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يؤثر عليه
لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده و
الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ص للمتيمم لما اعاد
صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصاب السنة وقول الصادق ع في الخبر
السابق انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح في مكاتبة عبد الله ابن وضاح
ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وربما يتخيل المنع لوجوه منها قوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط
يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة
فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص
الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا
القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع
عصرنا وما واقعه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون
كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه
واقول وللنظر في ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد مع ما تحقق من المسامحة
في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه
قول امير المؤمنين لكميل ابن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وتنبيه وجه دلالته هنا
هكذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن
خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ
ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم فالاتيان
بالواجب المعلوم وترك المحرم ليس باحتياط كما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان
بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك

فى عدد الركعات الثنائية والثلاثية مادام فى الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل الا
فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت فى الصلوة والدخول فى الفعل اللاحق فى احزائها فالظاهر من حال
المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب ذلك فيها لذلك ولاجل تساوى الطرفين واصالة البراءة مع
ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر فى الرباعية فهو و
ان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة لكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير
من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها فى هذه المسئلة وقد وافقنا فيه
الشهيد ره فان ذكره فى القواعد الاتيان بما يحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان
ورد فيه النص ايضا فقد ترى انه يذكر فى قاعدة نفى العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفى قاعدة
الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال فى اخر القاعدة واما ستارة الخنثى كالمرءة وجهها بين احرى
الرجل والمرءة فالاقرب وجوبه لتساوى الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن
فى صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره حسن وهذا مطرد شايع فى الفقه يجرى فيه المسئلة ه
فانهم كثيرا ما يتشكون فى حكم الخنثى فتريهم يختلفون فى وجوب الاجتناب عن الحرير عليها
وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهى مكلفة جزما ولكنها لا يعلم ان تكليفها تكليف الرجل
او المرءة فمن يوجب الاحتياط عليها الاجتناب عن الحرير فى الصلوة فقال فى الذكرى يحرم
على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال فى المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط
وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست برجل على اليقين وكذا فى مسئلة الستر وقال فى الذكرى
والاقرب الحاق الخنثى بالمرءة فى وجوب الستر اخذا بالبراءة اللازمة وهكذا ومقتضى ما اخترناه فى
اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف فى الذكرى هذه الطريقة فى مسائل
الجهر والاخفات وان جهرت فى مواضع الجهر فهو اولى اذا لم تستلزم سماع من يحرم سماعه واما
ما ذكره من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين
معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر اعتبروا مراعاة كمش الذكر فيه كما فى الرواية
الواردة فى قتلى بدر فى معاودات من كان منهم ففيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت
بالصلوة على من هو مسلم فى نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت

الاجماع

الاجماع على وجوبه اذ لم يتميز بملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد تعيين الامتثال فللوجوب
على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وقد ذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه فى الذكرى وقال ان محلها
الاشكال فى مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرت فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد
فهذا الاسلام اقول ان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال فى الامر لكن ما ذكره
اضعف فان التمسك بالقرعة فى موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث
الوارد فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة فى الصلوة
الى الجهات للمتحير بدلا عن الاحتياط فى الفتاوى والاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من
العموم بالدليل كما صرح هو ره فى القواعد فانه بعد ما ذكر مقامات مما يجرى فيه القرعة مثل ائمة الصلوة
عند الاستواء فى المرجحات والاولياء فى تجهيز الميت مع الاستواء والموتى فى الصلوة والدفن مع
الاستواء فى الافضلية وعدمها والمزدحمين فى الصف الاول مع استوائهم فى الورود وفى المزاحمة
فى الدعاوى والدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا تستعمل فى العبادات فى غير ما ذكرناه ولا فى الفتاوى
والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره من عدم استعمالها فى غير ما ذكره فى العبادات بناء فيكون
ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل
بروايات منها قوله صلعم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل
هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به فى الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط
سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد ره فى القواعد وصار شاقا على
المكلف وتحميل هذه الكلفة على الله تعالى حمل الى ريبة والخوف عن المؤاخذة مع ان ملة النبى صلعم سمحة
سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام
المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما يردد الامر بينهما يوجب قصد الوجوب
فيما يحتمل كونه مستحبا فى نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر من
ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو المطلوب
فى الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورته بعض اجزاء المركب قطعى الوجوب وقطعيته نفسه كما مر
ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة فى ان الحكم فى ما لم يبلغنا فيه نص ودليل شرعى عام

او خاص بعد الاباحة كما اشرنا اليه فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعه الى ما لا يريبنا ولكن انما التعارض فيه لا مارتان

فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البراءة

لتساقطهما فاين الريب مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تحمل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن

ذكر الاحتياط والتي ذكر فيه الاحتياط ليس الا قليل منهما ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوع مع انه

يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان يقال الريب هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في

التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب ما رابك من الامور والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك

انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهمة مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه

ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل او التخيير انه عمل بما لا يوجب الشك والحمل على ارادة

ان لا نفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقين عدم حصول المامور به بالشك في حصوله الامتثال وان

حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون سوء حدوثه اذا ثبت

هناك يقين سابق واليقين السابق هو الامتثال والمقصود بالذات ليس ابقاء ذلك العدم

بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظاهر ان مراده ع هو

ترك ما يوجب التهمة ودفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على ذلك سبيل الاحتياط

بعيد هذا كله مع ان الظاهر ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب والكل

مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال

اللفظ في معنييه كما حققنا في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى

حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير

المؤمنين انه قال لكميل ابن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه مع الاغماض عن السند

انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فالظاهر

ان المراد حصر الامر في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو هو كما ان الاحتياط لحفظ الاخ

وتعاطي ما هو مصلحته مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك ولا مانع من

حمل الشارع عن اخذ ما هو حائطة له او ليس الا ان تاخذ بما هو الحائطة له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ

عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمن بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح

يتوارى القرص ارتفاعا وتستتر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذن فاصلي

ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ادى لك ان تنتظر حتى

تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه

اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المترددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق

اللامعة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوء في الجبال والجدران

ونحوها وح فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل

لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر لصحة الملاقاة اشتغال الذمة ح فان الظاهر

من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الثابت في تحقق كونه مكلفا بالفعل فيصح انه لو

لو فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته ويبقى شغل الذمة مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل

لا يجوز في مثله وقد ذكرنا الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي ابن السندي عن صفوان

عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما

ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني

عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه

تعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل

عند مظنته وموقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الان لا يمكننا الحكم باصالة البراءة حتى نتفحص

عن الادلة فكذلك الاصحاب الائمة ع اذ هم كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال وهم لم يعرفوه

بالتفصيل عرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما وقد ورد احكامهم في نوع مثل مسئلة جزاء

الصيد ونحوه وقد عرفت ما بين هذا المقصود في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص

يظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب من ان ذلك انما

ثبت في اشتغال الذمة بشيء مجمل لم نفرد ان والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند

المخاطب وذلك محل الخلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت

بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت من كلام المحقق ونقله الاقوال الثلثة كما

ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت

جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما
اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران
عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان
فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا
موافقين لهما او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بالحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط
فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما ودع الاخر وفيه
بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف من
جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب بل ببعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ
باحدهما من باب التسليم ايضا غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها
فيرجع الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك
بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة
اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين
يعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى
الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور
قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط
مع امكان ان لا يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما لا يخفى هذا وهو تنبيه لا اشكال
في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم
بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من
المنافع التي لم يبلغ عقولهم الى مضارها منهية عنها وكثيرا من الامور التي لم يبلغ عقولهم
الى منافعها وحصول الضرر في تركها مأمورا بها فيعلم ما لم يبلغهم حقيقة الامر فيه مع عدم كونهم مجاورين
في خدمة النبي مستمرين في صحبته يتردد ون في كون ذلك باقيا على حالة الاولى او ورد فيه حكم فلا
يحكم العقل بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم منهي بعد

ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم يستمر هذه السجية الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر
فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر
عليه ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة
النفي عدم تقدم الحادث شروطا ثلاثة ونحن نذكرها مجردا كلامه عما لا يحتاج اليه او لا يمكن توجيهه ولطول الكلام
احدها الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقول في الانائين المشتبهين او
الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقول في الملاقي
للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم كونه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يقال في الكر الذي يحدث فيه الملاقي
الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني الا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل
ما لو فتح انسان قفص طاير فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان التمسك
بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد
بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان
لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي كل نظر اما الاول فلان العقل
يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل شرعي على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به
موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا نمنعه لان ذلك دليل النص وليس ذلك دليلا لاثبات الحكم من غير
دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال لا يستطيع به الحج لولاه فالتمسك
باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل بل هو
موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجب وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه
اما الاولى فلان الدليل قام على وجوب الاجتناب عنهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك
بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب
الجميع ويمكن ان يقال بان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الثاني سيما مع
ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثانية فالظاهر انه فرض فيما حصل الملاقاة وايجاد الاتصال في ماء
في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وان فرض انه التمسك باصالة عدم الكرية
صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء الملاقي

الاجتناب عن احدهما

للنجاسة

ولو فرض محل يشك في حكمه كما لو وردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء يوجب دفع وجوب الاجتناب عنه بل يثبت وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم اما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث في التمسك بالعدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيبقى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرفا لحصوله في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين في الخارج الذين لم نعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة ام قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة مستصحبة الى آن العلم فيظن بقاء عدم النجاسة الى حال حصول العلم والاستعمال ايضا فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا يحصل لما ذكره والمنهي يدخل امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول لمثل قوله لا ضرر ولا ضرار فلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فان المراد من النفي النهي يعني تحريم الضرر والضرار الخالي عن الجبران فان القصاص ضرر لكنه مع الجبر لمسوقية بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة حق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال انه ليس بضرر فان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة فيه على الضمان في المذكورات لان غاية العقاب على ذلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على بقائه على الحقيقة وتقييده بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى الرواية حينئذ لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبر فكل ما رخص فيه الشارع ففيه جبران فضلا عن قدر الجبران اذ ليس معنى

الحرج

٢٢٩

الحرج لا ينفي الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعل المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال الضار مثل ما اشتراه ونحو ذلك ففي كلا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا وتظهر في ثمرات معنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيقع لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيبقى يجب على المتلف الغرامة والزام الضرر على المحدث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر فلم يمكن ان يقال يجب تداركه من بيت المال والالزام الضرر فتعيين التدارك من مال المتلف يحتاج الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل الا على تحريم الضرر وسيجي ذكرها نعم روى البزنطي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار نظير الطامع ملاحظة قوله لا ضرر الحكم بلزوم الجبران والتزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المتضرر تحصيلا ليقين البراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو مم لما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى الخبرة لانه الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى لعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضرار عبده وهو من اضرار العبد بعضهم لبعض ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا اتضح الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج وبنفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد والايات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه الكافي في الصحيح

العذق بالجملة

في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل

الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله

فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل رسول الله واخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى

فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل

فقال رسول الله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيد في الاسلام

وروى طلحة بن زيد عن الصادق قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت معنى

العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجيء الكلام في تفاوت

معنى لفظي الضرر في العسر المنفي عن فعل الله مثل رخصة القعود في الصلوة والافطار للمريض وعن

افعال العباد كتكليف الوالدين والعرار ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما يرد على التكاليف

الثابتة بنوعها كما ذكرنا او على نفس التكليف فينفيه راسا كالعدم بحاسرا الحكم ثم انه لا شك لا وجه

الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في

الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها بالفضايل ودفع الكرد والشبهات

والتولي عن اديان الاباء والامهات والثاني هل التكليف بحصر او موكول الى العرف او اللغة والثالث

انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرها فلا يعارض الدليل او هي من الادلة وعلى الثاني

فهل هي كساير الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارض من وجه والرابع ان في بعض

التكاليف لم يرض الشارع فيها للناس بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذا الكلام في الضرر وقد ورد

التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرها وكذلك الاشكال في

ساير الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف

الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفية هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع

التكليفات الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالين

عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وكونها بقدر ما ثبت لا ينفك عنه عامة الناس السالمين

عن الامراض والاغراض فنقول ان استقرار الامرين بعبادة العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة

التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون الباقي منفي سواء لم يثبت اصله

اصلا

كان لسمرة فلما ابى جاء

فهو المراد بالحديث كما ان الرجل [illegible] بنفسه ويبعد الاثم عن نفسه ويلد [illegible] عليها انما فكذلك [illegible] بغفار الكبار ونسبه الى الاثم [illegible] في الصحيح [illegible] منه [illegible]

عن الرذائل وتحليتها

للمذكورات

اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم ~~النفي او الزيادة~~ من جهة تنصيص الشارع

كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية

وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في الجميع لبيع وجواز تزويج

المرأة من دون نظر ولا وصف دفعا لمشقة الاقارب والمرأة للحياء واما من جهة التعميم لجواز الاجتهاد في

الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات من باب الدليل والاولى انك

في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ونحكم بالخيار ترجيحا

للثاني من جهة العقل والنقل وغيرهما او لو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الاضرار لو

استلزم نفيه ~~تضرر~~ تضرر الغير اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه والاولى ان يقال

انه يجوز لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه بتركه اما مع تضرر نفسه بتركه فهو اولى لعدم الضرر الحاصل بنفي الضرر

من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما واجمها انه لم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار

مع تضرره نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه مراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في

الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث

يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام منفي نعم لو قصد

الاضرار فهو حرام وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة في آخرها قال

ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها

على ذلك للاطلاق وظاهرها على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي

لا يضر رجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر

فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع

انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد وقيل الضرر هو الاسم و

الضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك

ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من

حيث هي واما التالي فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما اسلفناه في اوايل الكتاب وما ذكره من اثباته من النص

فلا وجه له اذ دعوى النص على كون الوضوء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في باب العبادات

هذه الزيادة [illegible] التي [illegible]

حاد و بعض الاخبار الواردة فى بيان الوضوء فهى ايضا لا يتم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب من المستحب فيها
وكذا ساير الاشتباهات التى ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فانحصر اتمام الماهية بضميمة الاصل قا

فى استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق والمراد اعم من
المتساوى الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح فى الواقع
لان بناؤهم فى الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الآتية فلا يضرنا
تساوى الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند فى حجيته الى هذا الظن الحاصل من
جهة اليقين السابق وقد يستند فى حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الآن بل يكفى ان الاخبار
ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما
انما يجرى فى ما حصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او علم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق فى ذلك بين
الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه فى الاحكام الطلبية لانها اما امر او
وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما يقيد بما يدل على التكرار اولا والاول لازمه الفور وعدمه
ولا معنى للاستصحاب فى شىء منها لان ما يفعل فى الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض
جديد وفى غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال
الطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب براءة الذمة فهو من غرايب الكلام اذ
قد يحصل فى التكليف فى الموقت كون شك فى وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض فى اثناء النهار مع شكه
فى انه يبيح الفطر ام لا كذا فى صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب فى الاحكام
الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجرى فيما كان من قبيل الموقت كالحيض او التأبيد والدوام كالزلزلة
ويجرى فى بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذى هو سبب لتنجس الكر والطهارة التى هو الحيوان المضى فى الصلوة
وانت خبير بان الكلام فى الاول يظهر جوابه عما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك
بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه فى نفس السبب كما لو شك فى بقاء التغير كما
لو مزج المتغير جسم طاهر له لون او فى مسببه والمسبب هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم
الشرعى الذى هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجرى فى الاحكام
الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية وما يتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب

ينقسم الى اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل و
الحس وان ما ثبت من الشرع وضعى او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل
ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا فى نفس الامر ~~بل فى نفس الامر~~ من شانه ازالته وهو قد يكون ماهيته معلومة لنا
ولكن وقع الشك فى حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك فى صدقه على الشىء الحاصل وقد لا يكون معلوما
لنا اصلا ونشك فى حصوله او فى صدقه على شىء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل نشك فى ان الشىء هل هو مزيل ام لا ويجىء
امثلتها وتارة من جهة حصول السابق فقد يثبت الحكم فى الجملة ولا يعلم شىء من الاستمرار وعدم الاستمرار
اصلا وقد يثبت الحكم فى الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار الى غاية معينة واختلف كلام الاصحاب فى حجيته وعدمه
فى المقامات الثلثة قال العضدى معنى استصحاب الحال ان الحكم قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف
فى صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزنى والصيرفى والغزالى على
صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعى ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا
كما فى فيما اختلف فى كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة فيه والاصل بقائه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية فى الخارج من غير
السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى آخر ما ذكره
ويظهر منه ان القائل بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفى الاصلى الذى ذكره اعم من
البراءة الاصلية التى تسمى استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعى كالرطوبة
واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل ولكن
المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس فى مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وينقسم الى قسمين باعتبار انقسام
الحكم الماخوذ فيه الى شرعى وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثانى برطوبته ثم قال وذهب بعضهم
الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل فى غير الشرعى جميع ما يتعلق بالحكم و
مثل مطلق اصالة العدم التى هو اصل فى كل حادث بل فى كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوى
وعدم تعدد الوضع وعدم التغير فى الماء المتلون وعدم التذكية فى الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء اللغوى
على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كونه مثل اصالة عدم النقل واما اصالة بقاء المعنى اللغوى
خلافيا ايضا وبعضهم فرق فى استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره بحجية الاول دون الثانى
كالغزالى وذهب المحقق الخوانسارى الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعنى اثبات حكم فى زمان لوجوده

فى زمان سابق عليه بكلا قسميه الذين نقلناها عنه ثم قال نعم الظ حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعى على ان الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين فى الواقع بلا اشتراطه لشئ اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان تعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك فى وجوده واستدل عليها اولا بانه اذا كان امر او نهى بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المط وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته لك يدل على حجية ما ذكروه القوم لانه اذا حصل اليقين فى زمان فينبغى ان لا ينقض فى زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظ ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى زمان اخر لولا عروض شك وهو ظ ثم قال فان قلت هل الشك فى كون الشئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك فى وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة فى الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شئ وشككنا فى صدقها على شئ اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر فى الجملة ومزيله الشئ الفلانى وشككنا ان الشئ الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور فى نقض عدم الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما ذكره المخالفة فى المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزوارى فى الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الذى سلب عنه الاطلاق بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيجب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا بيقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فههنا المدلول الاجماع على استمرار النجاسة فى المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقات فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل تام الا ان قول ابى جعفر ع فى صحيحة زرارة ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعى الذى تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له

دليلا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك فى رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشئ الفلانى رافع لحكمه لكن وقع الشك فى وجود الرافع الثانى ان الشئ الفلانى رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك فى كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا الثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك فى اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك فى كون الشئ الفلانى هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهى عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك فى الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذى شك فى كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما شك فى كونه رافعا او باليقين بوجود ما شك فى استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك فى تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما شك فى كونه رافعا للحكم بسببه لان الشئ انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منه فلا يكون ذلك فى صورة خاصة غيرها فلا عموم فى الخبر الى اخر ما ذكره وهو يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا فى بعض الصور الذى هو ما علم الرافع ولكن شك فى وجوده ويظهر منه ره فى غير هذا الموضع نفى حجية الاستصحاب فى الامور الخارجية مط فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مط الثانى عدمها مط الثالث الحجية فى نفس الحكم الشرعى دون الامور الخارجية الرابع العكس الخامس الحجية فى نفس الحكم الشرعى اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره السابع الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك فى حصول الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك فى حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مط كما هو ظ اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول الوجدان السليم الحاكم بان ما تحقق وجوده او عدمه فى حال او وقت ولم يحصل الظن او عارض برفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بنى ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال الكتب والمكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الحبايب والبلاد الواقعة فى السواحل والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه ومنقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول فى الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا استعدادا وتفاوتا فى مراتبها فنحكم فيما لا يعلم حاله بما وجدنا فى الغالب بالاعم الاغلب ثم ان لكل نوع من انواع الممكنات

المجدد ان القوية يقتضي مقدار البقاء بحسب العادة وان الاستعداد الحاصل

يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا
منه وللفرس مقدارا اخر وللدود والغنم والبق والذباب مقدارا اخر وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا
فيها مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من
الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت
انواعها وظن مقداره الخاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع
من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من
جهة ملاحظة ساير الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي
او عيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب به والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة
احكام ساير الموالي وغرايمهم وساير العباد ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية محصله انا نرى
اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية مختصة بان الصدور
بل يفهم من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول
على الاستمرار واذا رايناه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار
وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه ونقول ان مراده
هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار ولذلك
في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما
لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما يكون علة الوجود
هو علة البقاء او على حسب معتاد المعلول او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقال ذلك في الحكم الشرعي
ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون
علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص اخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك
والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن وان كان الظن انما هو بالغلبة على حسب تفاوت العادة المستمرة
بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر لا يلتفت اليه
حصولها الى علل تلك الافراد اصلا فاللايق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة
العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا
ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان الاجماع فهو فيما نحن فيه ثم اذ هو اول

الكلام

الكلام وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان
غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما اذ دعوى القطع
بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فاي دليل على حجية هذا الظن للمجتهد وهو
موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرناه ثمة غنية عن الاعادة فراجعها واما ما استدل به الاخرون من
ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق ره قال المقتضي للحكم ثابت فيثبت
الحكم والعارض لا يصلح دافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم
على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح دافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال
ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن دافع وانت
خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب
بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضيا للان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا
في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الان اللاحقة
من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو العدم كما مر اليه الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة
على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة و
الخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن
ينقضه بيقين اخر واليقين والشك محمولان في الحديث على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد
المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعليق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة
عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم القرينة على الفرد الخاص المعين
واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل تعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب
الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلب يعين ذلك
ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون
الكبرى ح بمنزلة [illegible] التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد

الاول

دليل الثاني للاستصحاب

الاحكام

فيصير من باب لا يجب كل مختار نحو مع ان كون قوله ع ولا ينقض اليقين ابدا

يحمل عليه ايضا بعيد سيما ان المعهود هو الشخص لا النوع يقين الوضوء الاثر تكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر
والحاصل انه لا يجري الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما
واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضا
فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين بالشك فمما كان
حكم الوضوء فحال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت
في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام الى تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه الى بيان
ما يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه اعتبر اليقين في الامور
الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام
دون الخارجية لان ذلك انما هو شانهم ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك
مما يتعلق به الاحكام الشرعية واما ذكره المحقق الخونساري من ان الرواية الاعلى تثبت استمراره الى غاية من جهة
الشارع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو
ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه كما في استصحاب القوم ايضا يفيد ما لم
يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام
ليس في ما كان مقيدا بوقت او ما اختص بثبوته في آن فان الشك لو فرض عدمه وضم في الزمان الذي عرض فيه
او عند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع
بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول انما هو ببقاء علة
التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد استدلالا الى التي على ان علة الوجود في هذا المعلول
هو علة البقاء الى آن حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة المبقية فلا يرد
الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هو
علة الوجود في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم
ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين
السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلاما في ما حتى يقال انه اذا انتفى الشك
فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك

في زواله

في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك
هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق
مع ان ذلك يضر المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحابه
لاحتمال تحققه في ضمن القطع بعدم الحكم السابق الا بالاستصحاب لا يقال ان الشك قد يوجبه نفس الدخول
في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا اليقين في الآن الاول
فلم يتحد موارد الشك واليقين بخلاف المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين بمحله
من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية
المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول وعدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين
في الآن الاول لا بشرط الآن الاول فالقدر المحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم
اعتبار الثانوية الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويفيد اليقين
في الآن الاول مع انه يرد النقض بما فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتاخر سببا للشك في ثبوت
الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او ينحصر في الآنات المتقدمة عليه حرفا بحرف
والحاصل ان ما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك
لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال المراد من الحديث
لا تنقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله
ره في جملة ما نقلنا عنه قلت فيه تفصيل فمرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق
انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولا ~~...~~
~~...~~ وسبقيته واما ما ذكره المحقق السبزواري من الفرق بين
الاقسام المذكوره في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا امثلة للصور المذكوره ثم نتعرض لابطال
الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب
الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال
فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما
الواقعية ايضا معلومة معينة في متن الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من المباحات

كانه قد يتوهم بل ... التفصيل بين الصورة الاولى والثانية بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل للعلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة مع زمان الحدث مع الشك الذي حدث اذ اصل المذي من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب

الاصلية المجازة من دون تعرض الى انحلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجين الذين اوجبا تعذر
المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال من اى الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك
فى كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع فى المملحة مطهرا واقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة والاختصاص
له بالصورة الاولى فان كل ذلك فى موارد نقض اليقين بالشك فقوله بل انما حصل اليقين بوجود ما يشك
فيه ان المتبادر من الخبر ان موضع الشك واليقين ومورد هما شىء واحد فاليقين بوجود المذى
مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران والشك واليقين كلاهما لابد ان يلاحظا بالنسبة
الى الطهارة فمراد من لا يفرق بين الصورتين وجود المذى بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال
الطهارة التى كانت يقينية فقد صدق تواردهما على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله ره فان
الشك فى تلك الصور كان حاصلا من قبل اه هو الشك فى كون نوع هذا الشىء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك
فى رفع الحكم الخاص فانما حصل لتحقق الشك الحاصل من حيث يقين حصول هذا الشىء الخاص فان حصول ما هو
مشكوك فى كونه من الرافعات مستلزم للشك فى رفع هذا الحكم الخاص بحصوله الخاص بعد الحكم الخاص وهذا
الشك لم يكن من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظ وما ذكرنا تمهدان العلة
التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين وصحيحة الاخرى وهى مذكورة فى زيادات
الطهارة من التهذيب وهى طويلة وفيها مواضع من الدلالة يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى
الاخرى ايضا وهى مذكورة فى باب السهو فى الثلث والاربع فى الكافى عن احدهما ع قال واذا لم يدر فى ثلث او
اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شىء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى
اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك
فى حال من الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن محمد بن محمد القاسانى قال كتبت اليه وانا بالمدينة
عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر
للرؤية وما رواه العلامة المجلسى ره من لسنى او شك فى شىء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن
عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطينى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابى بصير ومحمد بن
مسلم عن ابى عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على اليقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين وفى اواخر الخصال فى حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك

نقض ح
مرع
فيه ان ما كان حاصلا قبل م
لا نقض اليقين
احرض م
قال م

فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار انه ع امير المؤمنين قال من كان على يقين فاصابه الشك
فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك قال م اصل هذا الخبر فى غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء
وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد الكلينى ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة فى ابواب الكافى وكذا غيره من اكابر
المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى
من الصحيح باصطلاح المتاخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت
واردة فى موارد خاصة لكن استقرائها والتامل فيها يورث الظن القوى بان العلة فى تلك الاحكام هو الاعتماد
على اليقين السابق وهذا ليس من القياس فى شىء بل فى كل من الروايات اشعار بالعلية او لم نقل بانه
باستقلاله فى الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى فى غاية القوة
ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من التوديد والدوران ونحوهما وان شئت جعلته من عموم ظن
المجتهد الذى اثبت حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد فى الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم فى
الان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن
مظنونا فى نفسه وبينهما فرق بين فى قوله م فى موثقة عمار كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ايضا فى
متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وجه التقريب فيهما على الاستصحاب ظ اذا جعلنا المراد ان كل شىء او كل ماء
محكوم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك فى اصابة البول للثوب او الماء و
هناك معنيان اخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم
الكلام فيه فنقول على حملها على الشبهة فى الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف فى الخارج بالنجاسة
الواقعية التى يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من
ايهما فنقول ان الشىء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على الشبهة فى الحكم الشرعى
فنقول ان هذا الشىء المشتبه الحكم فى انه نجس ام لا مثل العصير العنبى بعد الغليان او الجسم الملاقى له هل
حكم الشرع بالخصوص بالطهارة او النجاسة فهو ط حتى يعلم انه قذر ومن هذا الباب استدل بعضهم على عدم
تنجيس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعانى
الثلثة وتوضيح المقام ان قوله ع كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معانى ثلثة الاول كل جزئى حقيقى
من الاشياء يعلم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا بملاقاة

اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر فى غاية الوثاقة
دليل الثالث المحكم مستصحا
الروايه
طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه م

مانجسه شرعا کالاذا شك عند تنشیش البول فی اصابته الثوب والثانی کل جزئی حقیقی لم یعلم انه هل هو
من الاشیاء التی اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة کالواشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وکذلک
الکلام فیما لو اشتبه الجزئی الطاهر العین بنجس العین کالعذرة بین المتردد بین عذرة الانسان وعذرة
البقر والثالث کل مجهول الحکم الجزئی من حیث بکلیه ولتشخیص المحتمل لان یکون حکمه حکم الاعیان النجسة بالذات
بکلیتها کالکلب والعذرة او حکم الاعیان الطاهرة بالذات بکلیتها جمیعا کالغنم والظبی وذلک مثل ابن اوی وهو
طاهر حتی تعلم انه نجس وکذا المعانی الثلثة فی قوله کل ماء طاهر حتی تعلم انه قذر والفرق بین المعنی الثالث
والمعنیین الاولین لزوم اعتبار المفهوم الکلی فی ذلک الشیء هنا اذ الجهالة لم تتعلق بحکم الجزئی من حیث انه
جزئی بل من حیث انه کلی او فرد لکلی نظیر قوله کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی بخلاف الاولین وکذا
یعتبر هنا العلم بالنجاسة من حیث الثبوت من الدلیل الشرعی علی الوجه الکلی بخلاف السابقین فان العلم
انما یحصل من الامور الخارجیة کالبینة والقرائن فهذا من جملة الشبهة فی الحکم والسابقان من جملة الشبهة فی
الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لک الفرق بین المعانی عرفت ان المعانی متغایرة متباینة لا یجوز ارادتها جمیعا
فی اطلاق واحد کما حققنا فی اوایل الکتاب القول بان کل شیء عام قابل لارادة الکلی والجزئی وکذا العلم
یشمل العلم بالکلی والجزئی فیصح ارادة معنی عام یندرج الکلی فیه لا یصح مع تفاوت اضافة الطهارة و
القذارة الی الاشیاء وکذا بسبب العلم ولا ریب ان کلام المعصوم ع منزل علی موارد حاجات المکلفین
وقد یختلف موارد الحاجات فقد یمکن ان یراد بسبب موضع الحاجة ان کل شیء طاهر بالیقین السابق حتی
یعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان کل شیء مشتبه بین امور طاهرة او نجسة فیحکم بانه من الاشیاء
الطاهرة حتی تعلم من الخارج انه من الاشیاء النجسة او ان کل شیء یحتمل ان یکون حکمه الشرعی الطهارة والنجاسة
فیحکم انه طاهر حتی تعلم من جانب الشرع انه حکمه النجاسة مع ان معنی الثالث یساوق اصل البراءة وقد عرفت
اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدلیل بخلاف المعنیین الاولین لا المعنی الثالث لانه من المسائل الاجتهادیة
المحتاجة الی البحث والفحص وادخال المعنیین الاولین فی الثالث بان یقال کل شیء مجهول طهارته ونجاسته سواء کان
کابن اوی والفارة او الجسم الطاهر المشکوک الملاقات بالنجس او کاحد الانائین المشتبهین فهو طاهر حتی تعلم من الشارع
حکمه فیصیر الکل من باب الجهل بالحکم الشرعی ولا ینافی منها لزوم الفحص من الدلیل فی غایة البعد من
اللفظ والمعنی والحاصل ان الجهالة بالحکم الشرعی اما جهالة به من حیث الخصوص او جهالة به من حیث انه شیء

اعلم

فی الخصوص بعد وضوحه فی کل المشتبهین او جهالة به محضة مطلقة وکذا العلم الذی یحصل بالحکم یختلف باختلاف الجهالة
ولا بد فی ارادة کل منها ذکر لفظ یدل علیه فلا بد ان یحمل اللفظ علی ما هو الظاهر فیه فنقول الظاهر العموم هو العموم
الافرادی وارادة الاشخاص لا الانواع فلیس بظاهر فی ارادة الکلی والجزئی علی ملاحظة الکلی فهو یرجع الی المعنیین الا ولین
والثانی اظهرهما فالاستدلال به علی المعنی الثالث غیر واضح سیما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو الیقین الواقع والغالب
انه یحصل فی الموضوع لا الحکم فان العلم بالحکم الشرعی غالبا انما هو من الادلة الظنیة غایة الامر کونها واجب العمل
وهو لا یوجب العلمیة الحقیقیة ولذلک قال ع فی بیان حکم المجهول محضا کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی لا حتی یعلم
الحرام مع انه لو حمل علی المعنی الثالث مع ورود قوله کل شیء مطلق حتی یرد فیه لذلک علی المعنی الاول مع ما ورد فی قوله کل شیء
~~مطلق یرد فیه ولذلک علی المعنی الاول مع ما ورد من~~ الاخبار الدالة علی عدم جواز نقض الیقین بالشک یشبه
التاکید بخلاف ارادة المعنی الثانی فانه تاسیس کبیان الحلال فی قوله کل شیء فیه حلال وحرام وربما یبعد ارادة
المعنی الاول ویقرب المعنی الثانی ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة علی الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت
قذارته بالذات او بسبب الملاقات لا لغلبة ما ضر مفید لتجدد حصول القذارة فیفید ان الشک انما هو فی ان
ان الشیء هو الطاهر او القذر لا ان الشیء حصل به القذارة ام لا والحاصل ان ارادة معنی عام یشمل المعانی
الثلثة لا یمکن الا مع التجوز والتکلف الذی لا یناسب الاستدلال والحمل علی المعنی الثالث دون الاولین بعید
لفظا ومعنی وکذا المعنی الاول دون الثانی وفهم هذا المرام یحتاج الی تامل تام ثم نرجع الی ما نحن فیه ونقول ان
القطع فی الروایة بالمعنی الاول علی الاستصحاب ابطل وکذا علی المعنیین الاخیرین ولکنهما یرجعان الی استصحاب
حال العقل وهو البراءة الاصلیة واما المعنی الاول فیمکن حمله علیه وعلی استصحاب حال الشرع اذا علم
طهارته سابقا شرعا ومنها صحیحة عبد الله بن سنان الدالة علی طهارة الثوب الذی اعاره الذمی وعدم
وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم یتیقن نجاسته وقد مر صحیحة اخری فی شبهة الموضوع وما فی
معناها الی غیر ذلک من الروایات الرابع انه ثبت الاجماع علی اعتباره فی بعض المسائل کتیقن الطهارة
والشک فی الحدث وعکسه وتیقن طهارة الثوب والجسد والشک فی نجاستهما وبناء الشاهد علی ما یشهد
به متی لم یعلم رافعا والحکم ببقاء علاقة الزوجیة فی المفقود وکذا المال وعزل نصیبه فی المیراث وغیر
ذلک مما لا یحصی فیکون حجة لاطلاق علیهم فیما هو الیقین السابق فیجب انما تحققت علیه اولانه اذا
ثبت حجیته فی بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد علیه بان العلة لعلها کانت فی خصوصها ایضا اجماع او غیر

ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب وهي انما تتم لو ثبت ان علمهم انما كان من جهة
الاستصحاب ولا ينضاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة تورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان
المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب
في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات مسئلة اصولية باخبار الاحاد وربما
منع بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب الخبر الواحد واثبات
حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية
ظن المجتهد كما بيناه ثمه واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا
واما انكار حصول الظن منه فمع انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا
القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي
الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان
يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي
بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج فيها هكذا قرر المنع المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس
قال وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك على ما في ان سيما
رواية الحضال وكون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز
نقض اليقين بالشك في كلامه كما يرجع في الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس و
عدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة
قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته و
ان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع
عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي ره في كتاب الفصول
المهمة في اصول الائمة بعدما ذكر فرقة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب
في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث
او طلوع الصبح وغروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسلمين

وقد حققناها

وقد حققناها في الفوايد الطوسية اقول يظهر مما ذكرنا حجية القول بالعكس وجوابها ايضا وحجة القول بنفي
الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع انه يجب ثبوت الحكم في الان المتاخر ايضا لما حصل هنا خلاف كما في مسئلة
المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل
وجدان الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع المفروض واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا
يثبت الحكم السابق في الان المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص
الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب
وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية
الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحال انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الان المتاخر
ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة في الان المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف عن حكمه
واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع بشرط
الان الاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكذا النص بل انما يثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه
به ثم لا نقول بان علة حصوله في الان الاخر الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت
في الان الاول نظرا الى اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم
هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا تفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل
في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان قد ظهر مع جوابه مما مر وحجة القول بالحجية
اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس
وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم
بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال
الا باستصحابه الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام
الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تعالى في ان الاعتقاد بما شرعه واجب
واجبا كان او مباحا او غيرهما ولعل نظره ره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني
مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ودفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب
الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجرائه الى غاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا

فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان
لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل الحكم يحتمل ان يراد منه وجود
الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه لا يحصل اليقين بالبراءة الا
بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان في الغاية جزء المامور به مثلا فيما نحن فيه لا يختلف فرض
استصحاب القوم فيه استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او
الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا
نقول لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا
لا يحصل الامتثال به الا بالاتيان بجميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل
انه لا استصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك
به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي دفع التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا
فشغل الذمة ايضا يقتضي ابقائه سواء اعتبر استصحابها ام لا وانما اكتفينا بحصول ظن الامتثال
مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو
بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا الكلام
في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعلى هذا قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا
المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية
معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق
الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود
تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع
على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء
من العلم بذلك الشيء او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم
اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول
تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء
واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك

اوغاية

اوغاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر
مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب
الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر وذهب بعض العامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب
شيء اخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فلم
يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا
بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبيل العثور على هذا
الكلام في المبحث السابق وقد اوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته في شرح الدروس ما يدفع تقييده بقوله
ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التميز بين الموارد
ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة
وان المكلف به في المرددين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا والمكلف ان لا يترك مجموع المحتملات
فيكفي الاتيان بالبعض ام مبهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة ونهاية الندرة وان لم
نقل بانه غير متحقق وكذا الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة
في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة
مستمر الى حصول المطهر الشرعي بل المطهر بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة فيقال لا نسلم الاجماع على ان النجاسة
ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد من اشياء
الثلثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثابت على
وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله المبهم عندنا فيقال الاجماع على ذلك ممنوع بل انما نسلم الاجماع على
ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا الحال في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص
والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخونساري ره هو ظاهر ما اختاره المحقق ره في احد كلاميه بعد
ما اختار اولا حجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا رجوع عن القول بالا
فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه
فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة
القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب

يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فلا بد من التامل في ان كلي وجزئي فقد
يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور قد يكون جزئيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ
قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وهذا لطيفة
يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله بين كذا دين الاسلام والصادعين به
وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر في حكاية ماجرى بينه وبين احد من اهل
الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم
متفقون على حقيقته وثبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور
من انا لا نسلم بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق
فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما
يبشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبكتابه ولم يبشر به امته
قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران المعلوم الذي
لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين
ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واتيانه بدين بين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله ام لا فنحن نقول
دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله ثم الفاضل المذكور في
الجواب فتاملت هو بينا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين
ان موضع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منوال ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل
للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة والنبوة الممتدة الى زمان محمد صلى الله عليه وآله بان
يقول انت نبي ودينك باق الى زمان محمد صلى الله عليه وآله ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما
التصريح بان الامتداد الى اخر الابد وانى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا
في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه
هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما
ذكرنا ولنا مثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور او من
البهائم والحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا

فتحكم الوسائط الى عمر امثال الغنم والعصافير اطول عمرا من الحشار الطيف والغيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل
عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دود قز فكيف نحكم بسبب العلم بحصول
القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظن بقاء اطولها اعمارا فبذلك يبطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض
التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من ثبوتها هو القدر المشترك
بين المقيدات الثلث فمع امكان كونها على النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد فكيف يجري الاستصحاب الى
اخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا اظنك ترد علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا
في هذا المقام بان تقول لا يمكن ان يجري الاستصحاب فيها مثل ذلك في تلك الاحكام الواردة في الشرع بما
لم يعلم بيان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم يكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى
اخر الابد الذي يجري مجرى اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام
الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بتابيد ولا محدودة الى حد معين والشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في
استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقراءها يحصل الظن القوي بان مراده
من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا مرد ود عليك
في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل اغالب الذي يثبت علينا ونسلم من
الامتداد والقائل لان عند الاول هو نبوة نبينا مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك الى الاستصحاب
حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما يقطع به من النصوص والاجماع
نعم لو كنا تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق
ويبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان الاخر ماخوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما
من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطاله قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم
تسليمهم التحديد وابطال قولنا بقبح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابنا ناطق
به لا ان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكرا لنطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا
ادوام دينهم او اطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ
بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا ينافي ما رددنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب
فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة

علیه ابن بوبعبه اسم احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم

كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثاني قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم

السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغيرها في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل العكرة والكثرة

في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في سببه كالمتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله

كالانائين المشتبهين فان الاجتناب عن اناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في

الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال

للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس لو كان الحكم

مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة ملحا

والعذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما والماء النجس بولا لحيوان

ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الخنطر النجس طحينا

او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل

عليه ثم ماذا معيار تبدل الماهية حقيقة فقد ترى انهم يحكمون بطهارات الرماد دون الفحم وطهارة

الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل

وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال

المعيار هو تبدل الحقايق عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة

كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالها من النجاسات عينا والمحرمات هو ذاتها فيتبع

ثبوت الحكم بقاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع النجس الكلب نجس او حرام مادام عذرة فاذا انها

حقيقته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس بالنجس لذلك ولكنه وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة

الحنطة لا لانها حنطة بل لانه جسم لاقى نجاسته وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقايق المتخالفة عرفا كالعذرة

والتراب والرماد لها احكام مستقلة بنفسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مع بقائها

كالطحين للخنطة او مضموجها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا تبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل

حقيقته ايضا فان تبدل حقيقته عرفا فينبغي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم

حقيقة المنتقل اليه وما يستصحب من حكم المنتقل فعموم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وحليتها

ومع ابقاء الحقيقة ...

ح ليس كذلك ...

تعارض

يعارض استصحاب النجاسة ويتبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن

بالبقاء في مثل ذلك ممنوع ودلالة الاخبار عليه غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لشيء اخر والذي لا يجوز نقضه

بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يبق مجالها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة

العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك

فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن النمل

والبرغوث والبق وههنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اوائل مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا

في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان غير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لا غلب هذه الانواع في بطنها

من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة في الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان

جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل

في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي

اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل

لا يعارض استصحاب اخر وفيه ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا

الشرط بالاستصحاب بل الدليل عارضه دليل اقوى منه مترجح فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا

مناسبة لذلك ذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل فقيد ان الاجماع

على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع لما ياتي ان جمهور المتاخرين

قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار

المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف

يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النطقي

من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه مفهوم لا يعارض

المنطوق لكن ذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم

ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل

المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم يوخذ الظن في حجيته فنقول

المتاخرين للعمل بالاستصحاب ... في ...

من حيث انه خاص والمفهوم م

ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يزول الظن بالوهم فهذا
يبطل الاستدلال به ويصح ان يبقى عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء
لكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض
اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينا واقعيا فهو ليس
غير يقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم
اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم
ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه
الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم
جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف
الاستصحاب اما من حيث كونه السنة بالحكم لا حكما مستقلا واما من حيث انه عام لثبوته من عموم الاخبار
الدال على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم ما دل على نفس مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز
العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من حيث المرجحات الخارجية كما اشرنا ومما ذكرنا
يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضع
واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم
التذكية يقتضي نجاسته واستصحاب كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف
الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت
يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي معارضته
للتذكية المستلزمة للطهارة فان لم يثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما
انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل
التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكنه لا يجوز
الصلوة معه ايضا ومما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد
عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون

واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف

فی موضعین

في موضعين مثل موضع الطاهر الذي يستر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة
فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب الطهارة السابقة ووجوب غسل الثوب
ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى المحل مع
الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقات محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب مع
ان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل
مما يقبل النجاسة ممنوع ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته
به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم
عدم حصول التذكية على الموت بالمذكى الشرعي المستلزم للنجاسة والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي
لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة
الصيد فياتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح ويصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع ساير
المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة المحلوف لاحد الزوجين وحليته اللاحق بان اقرت على نفسه بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك

قانون الاستقراء هو الحكم الكلي بما وجد في الجزئيات وتام او ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في
جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو
الذي يسمونها بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد
في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت
الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع
كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة يجوز ان يفعل على الراحلة
لان ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكل بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر لجوازها
على الراحلة والظ انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا مشروحا ان ظن المجتهد حجة
وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى قانون القياس في اللغة التقدير
والمساوات كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرته بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي
وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل فهي اما

مستنبطة او منصوصة اما الاخير فسيجيء الكلام فيه واما الاول فمذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا فى اول امره وبعض العامة حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك كما مر من انها ظاهرة فى اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته تحتمل التسليم انما يسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ورويها العامة عن النبى ص والخاصة عن ائمتهم منها ما نقله العامة البيضاوى وغيره عنه ص انه

وبرهة بالسنة

قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وما رواه صاحب المحصول قال ص ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما يتراءى فى بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتى هى احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضرورى من المذهب بحيث لا يختلجه شك وريبة فانا نرى علمائنا فى جميع الاعصار والامصار ينادون فى كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم فنحن نثبت اولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل فى الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى فى مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال فى ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلى قطعى مبنى على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعى لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكر من طرق استنباط العلة فى القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد فى الاخبار وكلمات اصحابنا الاخباريين من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى الشرع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد نرى ان الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وغيرها باختلاف الابوال النجسة والمنى والبول وجمع فى موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة الغيبة ووجوب صوم سائر وندب لاحقه وبقطع اليد للسارق دون الغاصب

فامثال

وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت فى المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التى ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الاول اما الاتيان فلا نيا فيان جواز القياس والا فلكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد يكون غائية وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الى حسن او قبح فى نفس الفعل فيمكن ان تقاس غير اليهود من الظالمين عليهم فى حرمة الطيبات لاشتراكهم فى الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفى هذا الاستدلال من التعسف والتمحل ما لا يخفى على ذى بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الآية يقتضى ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فاذا اريد منه ح جاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ او من البر الى الذرة لكان فى غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لم يرد عليهم القياس دفيه مع

عن عالم فضلا

منع عدم الرد بقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس مم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبى ص لا يمكن ان يكون من نوع العلام قابلية البشر لهذه المرتبة او ان ايثاركم علينا فى النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس فى العقليات وقياس القياس فى الاحكام الشرعية التى هى محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس فى الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من غير نكير وهو مم بل نقل خلافه عن ابى بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة قطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا عليهم السلام تغنينا عن اطالة الكلام فى هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرايط القياس واقسامها واحكامها فلنكتف فى هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى فى حجية منصوص العلة اعنى ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا وضعا مصطلحا او فى مقابل الظاهر

كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد به المعنى المقابل [نظاهر فيكون مقابلا م]
لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم في لا بد من ذكر دلالة التنبيه عليه واختلف الاصحاب في
حجيته فمنعه المرتضى واثبته الاخرون وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال
يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا و
لعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين لكن عبارة الشرايع في مبحث الصلوة
في ملك الغير تشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الماذون فيه
ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد له ان المالك لا يكره واعترض في
المدارك ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضا واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق
وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق الحال [من شاهد م]
الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراط شيء اخر في سببية الحكم
فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل
يصير بمنزلة الكبرى الكلية فينضم اليها صغرى وجدانية فيقال ان معنى قول الشارع حرمة الخمر لانه مسكر ان [فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام م]
الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما اطلاق العلامة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك
فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو مخرج ما لم يكن عليه ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه
بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه
لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل
في الخمر لا غير الاسكار المختص بالخمر لا الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة [للاجل الاسكار م]
وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب
فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد يريد بالاضافة مقصودية حكم عليها من حيث كونها من افراد ذلك
الكلي دون غيره من الكليات فيقال حرمت الخمر لاجل اسكاره ولا لاجل كونه ماء العنب وقد يريد مقصودية حكم
عليها من حيث تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فيقال حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص بها
لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو الاول
والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان

العلة كما يمكن ان يكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان يكون هي اسكار الخمر بحيث الاضافة الى الخمر معتبر
في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد
من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه
اقصر من سائر الظنون وانما ادعى المحقق واشار الى القيد عنده على ما هو ظاهر كلامه واعتبار
شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها لخوف من الوقوع في القياس بل مدلول كلام الشارع [وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو م]
فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض
تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة
العمل بهذا القسم القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس
واما الاخبار فلا دلالة لها لتوقفه على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس فيها في هذا القسم او ان
مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم
ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما ومن المعلوم ان ردعهم انما كان من العمل بما
احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصور العقول عن البلوغ
الى مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع
غاية التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لانه راجع
تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل
بدلالات الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان
العلامة ره قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال
ولجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في
التعدي وانما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمة الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترضه
صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة
لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما ينبئ على الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه وقدر
دون وجه

منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطى على وجه الاحسان فقيرا دون
فقير ودرهم دون درهم في حال دون حال وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما
ذكره ثم قال ودلالته على كون النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول والمعنى ظاهرة بغير ان النزاع
وحاصل كلام السيد على فهم بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون
العلة باعتبار وجودها في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل
لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه
مسكر ولكن المراد من العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية
منه ولكن المراد منها اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة وهو العلية لانه على ما ذكره العلامة يرجع النزاع
الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد يكون من جملة العلل الفاعلية و
قد يكون من جملة العلل الغائية وقد يكون غيرها وكلها داخلة في المبحث ووجوه المصالح الكامنة
في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي تشبه ان يكون من العلل المادية فقول الشارع اذا
وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات و
كذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد من العلة هنا
هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذا تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو القبح
الحاصل من الخمر من جهة الاسكار ويمكن اندراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر جهته
كما يمكن اندراجه تحت المادية وكذلك الماء الذي واسع لا ينجسه شيء لان له مادة يدل على ان تلك المادة علة
يقتضي عدم التنجس وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في الاولين
من المخاطبين بالوضوء والصلوة الى غيرهما اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل سكر وفي الرابع من البئر الى
الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد يكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يختلف عنه ابدا
وجودا وعدما لا ينبت بدونها ابدا وقد يكون علة لتشريع عبادة او تاسيس اساس وبعبارة اخرى تارة سوس
اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة
والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يتخلله وان لم يتخلله السوارق في الغالب ومن
هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك

لابنا في عدم الرخصة في تركهما اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب ذلك من غسل
البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية تنبيه لمعرفة العلة طرق مقررة عند القائلين مضبوطة
في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما يستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او
سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والماكول والمشروب و
غيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هو النجاسة ودليله الاجماع فيجب
الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما ما يستفاد منهما بتصريح
اللفظ الدال عليه بالوضع او بسبب التنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما
مراتب تختلف في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي يكون كذا
او اذن يكون كذا او نحو ذلك ودونها في الظهور الثاني اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما
اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مرت الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه
كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله
للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله مقتض للجواب
المطابق فجوابه لا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دالا
على التعليل فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا
قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه
قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا لانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي يسمى
تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل لمن صلى
مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية
لخصوص المصلي او الصلوة وكذا لا مدخلية في الاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا
كون المحل اهلا فان الزنا اجدر وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره
من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه
خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز

الاعتماد عليه مع ان الحكم باولويته لزوم العتق فى صورة الزنا ثم دستعرف الكلام فى تحقق ما هو المعتبر فى القيا
بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو فى الاخرة او فى
الدنيا وانه القتل او الرجم والكفارة او غيرها فيحتاج تعينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية
على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجية سائر
الدلالات اللفظية وذلك من جهة تنقيح المناط اعنى الغاء الفارق واثبات الجامع به
كما ستشير اليه ومن امثلة التنبيه انه عم سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذن فاقترانه الحكم اعنى قوله عم فلا بالنقصان تنبيه على ان علة منع البيع هو النقصان
واعلم ان فى هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافاة لاستفادة العلية
بدونهما ايض ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذ
ذكر الوصف المناسب وهو فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله عم لا يقضى القاضى وهو
غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب فى الظن من المقارنة مع المناسبة عموم الاعتبار
واما مثال النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له عم ان ابى ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبى عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك
قالت نعم قال عم فدين الله احق ان يقضى فانها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه
على التعليل به اى كونه علة علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع
واما الثانى اى ما يستفاد من غير الشرع فهى وجوه منها الدوران وهو الاستلزام فى الوجود والعدم ويسمى
الاول بالطرد والثانى بالعكس وقد يكون فى محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دايرة معه وجودا
وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفى حال الاسكار حرام وقد يكون فى
محلين لكون الشىء مكيلا لحرمة التفاضل فان التفاضل حلال فى الثوب دون الحنطة والشعير
مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثانى واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدوران
لا يفيد ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساويين ومعلولين لعلة واحدة
والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بيان الملازمة ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا يمكن

التخلف وان كان من جهة خصوصية محل خاص فلم يستفد الدوران والانصاف ان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا
لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما فى التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر
والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو
ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف فى المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها
وهو فى العقليات كثير لكنها فى الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام فى افادته الظن بالعلية فى الشرعيات واحتج المثبت
بان الاحكام لما كانت فى الغالب معللة بعلل ظاهرة علم بظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة
وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون
بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا
علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون الحكم موقوفا على شرط موجود فى الاصل مفقود فى الفرع
او ثبوت مانع فى الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات يمنع القطع لا الظن ولكن لا حجة فى العمل بهذا الظن
بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقال
لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له فى الحكم وهذا الذى يسميه الحنفية استدلالا ويسماه الغزالى
تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من موثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذى امتاز
به الاصل من الفرع والثانى باطل لان الفارق ملغى فيثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق فى الفرع فيجب تحقق الحكم فيه
وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع فى ذلك انما يمكن من جهة
اسود خارجية كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة فى الاصل
بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لتشريع التحريم وكالقتل
العمد العدوان فانه مناسب لتشريع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اى يظن واما
تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد فى وجود العلة المعلومة عليتها سابقا واستنباط فى الفرع

المسألة الثالثة

القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه فى الاصل ويظهر من بعضهم انه
هو القياس الجلى كما يستفاد من العالم والظاهر انه اعم من وجه كما يظهر من تعريف الاكثرين للقياس الجلى بانه ما كان الفارق
بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اى بنفى تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق
تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد فى تقويم

المضيب عند العتق يعني ان العتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة
في الفرع وعلمنا عدم التفات الشرع الى ذلك في العتق خاصة واما الملغي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل
والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة
في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب
العلم بعدم تاثير الفارق فيه محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط
فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الا ظنا بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع وان كان اقوى معانه كيف
يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من
جهة مدخلية خصوصية المادة فيما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة
لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلة في الضرب بط
لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون المادة مدخلية في التحريم ومناسبة للحكم بالتحريم لم يكن لمادة
اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة
النص وفرض الخصم المانع من حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية
فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لجعل اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت مراد
الاكتفاء به مط بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد اولا من اثبات
علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او
قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه فان كان علتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول
بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مسلك الدوران
والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع
فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلة في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة
فلا حاجة في الحجية ايض الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما
من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ولكن
ان الخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل
في علية العلة لا مناسبة بينها وبين العلة يقول حينئذ فيمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه

ينفي ما يتصور من احتمال مدخلية مناسبة العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم
من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية له جزما فظهر من جميع ما ذكرنا
انه لا يجوز الاعتماد على مجرد الاكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال
من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون
انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت
فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر
مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه
والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان
دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظ العلامة
في يب حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم
وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة
ثم علم وجود العلة في الفرع فان الحكم متعد اليه اذ لولاه لوجب المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص
الشارع عليه مخصصا لمحل الوفاق ولا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع
اقوى انتهى وظ كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او
تنبيه وهو مشكل والظهور كونه قياسا وانه داخل تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم نسلم ثبوت الاجماع والقرينة
فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال
قلت لابي عبد الله عم ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين
قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون
ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرا ممن قاله ونقول ان الذي قال له شيطان
فقال مهلا يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله عم لابي حنيفة لو كان الدين

هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل
الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى
النصف يا ابان

ابطال

يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة كلام سيره وكثير من استدلالاته
واستدلالات غيره من فقهائنا في كثير من المواضع باب من جملة قولهم علي ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع
والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما
ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر وليس من الادلة اللفظية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه
او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد ترى بعضهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات
البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ابدا بالاولوية بالنسبة
تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة في الاصل والتنبيه عليها مع انه لو استدل
في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما
ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك حرمة الزوج والدخول في
حريم المتزوجة حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك نمنع كونها
فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناد بشان التزويج وهذا كلام وقع في البين فنقرب به ان يتم كلامه
ان مراده ليس بيان تفريع محض لهذه التأنيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء
ورد باصله نص او لا فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع هذه التأنيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم
او المنطوق فالذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور
من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول
بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه
منطوق ان المنع عن التأنيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية المتبادر وكذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة
في المنع عن الاعطاء مطلقا وهكذا واحتج القايل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى
من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه
ما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرناه في القياس الجلي يظهر لك
بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس

انه لو قطع

انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب
بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم بعنوان الانتقال الى الفرع
بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى الى الذهن من اللفظ اولا وبواسطة
الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف
الحكم فيه بطريق الاولوية يصح ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس
وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب وهو كذا نكتة جعله بعضهم من ادلة القائلين لكونه قياسا فح ينطبق
الرد عليه ويندفع وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا
على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع
في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ليس بمبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى
لما مر وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان
يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الان يراد توحيد المقام بين المفهوم وبين
هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي
في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما فهم من المعالم وليس كذلك
بل لا تنافي في كلامه ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل
الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا نص على علته او نبه عليها ودفع
احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص
العلة مثل السيد متمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال
منه فح يخرج فتامل فان ذلك ليس محصورا فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية للعلة
فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين
ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره في شرح مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى
عليهم بالميت في وجوب اليمين للاستظهار ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم نظر فيه

كتابخانه آستان قدس

ليشمل

ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث

الاخر فيستفاد من النص الوارد فى الميتات العلة فى وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب ووجه النظر ان العلة

انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مط وكذ التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما

ويمكن ان يق بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا

فلا تغتر بما اوردناه على مدعيه ونظائره فى العمل بالقياس بطريق الاولى فى غير صورة التنبيه على العلة وان الظ

منه ذلك اذ لعل مراده ليس فيما استفاد العلة من النص واعتماده على الاولوية لا ثبات لا استقلال فيما يحتمل

فيه مدخلية المادة وكثيرا ما تمسكوا فيها منه باتحاد الطريق والغفلة فى طريق الاستنباط والاشتباه فى الحدس

لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك فى الاجماعات المنقولة فكما انه قد تقع العقلاء

فى دعوى الاجماع وتحصيل الخطاء فى الحدس فكذلك فى فهم العلة من النص واستقلاله فيه بعد وذلك فى مظانهم لعدم

الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المشتهى على العلم بالاجماع وذلك لا يوجب القدح فى اصل العمل

بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول قانون مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة

اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعى من استحسن فقد شرع واختلفوا فى تفسيره

بما يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح فى نفس المجتهد

يعسر عليه التعبير عنه او انه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان

يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح فى نفس المجتهد رجحانا واستحسانا من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعى

او انه العدول من حكم الدليل الشرعى الى العادة التى لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان

مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة فى دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب

وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان ما يستحسنه المجتهد

بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو بط لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه

حكما شرعيا فى الحقيقة ولاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا

احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى ومعنا التعارض الراجح بدلالته فاذا استدل بالراجح

بحكمه

كتابخانه آستان قدس

بحكمه وبقوله ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا وهو

الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا ثم المصالح اما معتبرة فى الشرع

ولو بالحكم القطعى من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال

والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدى الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين

لاهل الكفارة على الغنى حتما لكونه ازجر له واما مرسلة بمعنى لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة

وخالية عن المفسدة فهذا هو الذى ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة وهو الحق

لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشرع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر

ترجيح بلا مرجح واحتجوا بان عدم اعتبارها يؤدى الى خلو الوقايع عن الحكم وهو بط لما عرفت فى حكم ما لا نص فيه

ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انها يوجب

لسقاطها او سقوط ولدها فانها يوجب ابقاء نفس من تركها موجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل

الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم ان لم يرموا ظهروا

على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا بدليل خارجى ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب

تلف جماعة المقصد الخامس فى النسخ وهو فى اللغة الازالة وفى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر

على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعى لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعى

والدليل بالشرعى لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوها وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرها

من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت فالوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته

للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستمرار مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك

وما يق ان هذا القيد مستغنى عنه لان فى امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن

دفعه بان الرفع ليس مستعملا فى حقيقته والا لزم البداء الجاهل على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل

الحكم الشرعى الثابت بعد ذلك فيتحقق فى المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على قيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره

ثم يثبت شىء حتى يرفع الا ان يق المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ والتخصيص

ذلك لانه كان صيام الشهرين على الغنى مصلحة لكونه ازجر له من اطعام ستين مسكينا اذ يسهل على الغنى

فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ابدا فلا تناقض فلا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان وللامر على القول
بعدم افادته للتكرار فانه الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف الاول بعض فرق اليهود والنصارى
وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني سيما في القران لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز
عدم الدليل على استحالته ويستتبع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه اية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها
ما لم تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا شيء لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها
باقية في الحامل فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من
حيث هو بل بالوضع واية القبلة نسخت الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنهما بان حكمهما باق لبقاء الاستقبال
اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذا اية الصدقة قبل النجوى
مع الرسول صلعم وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكر توجيهات ابي مسلم والعارف من ان يضيع في امثاله ولعله
ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في الشرائع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي اسلامه انكاره
واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه الباطل كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع
ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة
منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا صلعم وفرقة اقرت بها واعترفت
بنبوته للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي
كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكونان بالوجوه و
الاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وقد
يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده الى زمان وبذلك يندفع ما تشبث به بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله
تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيها بخلاف سنة
العباد فان اطباء الابدان قد يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل
والمقوي وعلى ذلك دون تحصيلهم البداء في هذه التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه تعالى شانه

الدواء

البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد خفائها لما المصلحة لا بداء وظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن
ذلك واحتج الاخرون بقول موسى ع هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا
والجواب بالمنع ودعوى التواتر الحقيقي فيه ممنوعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند استئصالهم بخت نصر بل الرواية مختلفة
عن ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين
ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم
يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع انه يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ فقد ورد في التورية انه تعالى امر ادم
بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى ع وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم
كثيرا منها في شرع موسى ع مع ان التابيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيها وما
التناقض المتوهم فمندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود بانه لما شرع موسى ع فاللفظ الدال عليه اما ان
يدل على دوام شرعه ام لا وعلى الاول فاما ان يقترن العادة فينقله متواترا التي فرائد دواعي عليه ولو نقل
لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون
مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا
فعله مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وغير المختار والا انه ذكر ما يدل
على الدوام ولا يفيد التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني
فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه
كما مر في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرائع ليس من باب الاسراء بيان الحلية والحرمة
للاشياء مما يقبل الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول
ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ع ثم
وانت خبير بان هناك شقا اخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان محمد صلعم
لم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محذور ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع
الى الدليل الاول نعم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى الان لو كان في مقابل من يريد

بشرط ان يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فح انه سيلزم الشافعي يرد عليه انه يجاز مم

بحمل النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ مم

بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب المنع مع
ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس بدون التمسك لهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك
بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فهم في
المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزموننا به بحول الله وقوته وبقي الكلام
مع التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة فانه لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت
العمل بالامر والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا لم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركين للفعل
راسا مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله
او لا ومن جانب العبد بل من جهة تخصيصه تعالى في بد خل في حلية النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع
قبل الاتيان به للمريد له المؤخر اياه من جهة وخفته الشرط الا ان يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين
لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ اية تقديم
الصدقة على النجوى وكذا الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح
اسمعيل فانه تعالى منعه وحجزه عن الاتيان به وكذا من تمكن عن بعضه دون بعض اخر واختلفوا في
جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن العميدي الجواز
وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي اولا
عن شيء تجدد فاذا جاء الامر لنا سخ فيعطي حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذا حكاية النهي من
الحسن كالامر وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو مح وما يقال ان النهي قد تعلق بمثل
ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد الناسخ بها
ليقم اذ المفروض حينئذ تحصل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتغير وهناك ما يرتبهما وكذا ما يقال ان الامر الاول تعلق
باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهي الاول والناسخ لو اراد ذلك خروج عن التنازع اذ بعد
تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو
الاظهر وقد بيناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء

دعوا واحد

واحد والكلام في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح والطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ينكر جواز
ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به
للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه من جهة مصلحة وانما يقبح
ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير البيان عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل موثقة ابي المعزا
المعتبرة ابن عيسى عن ابي بصير قال سألته عن رجل فجر بامراة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له
نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال يدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت واستغفرت ربها عرف
توبتها وموثقة عمار عن الصادق ع قال سألته عن الرجل الحل له ان يتزوج امراة كان يفجر بها فقال ان انس منها
رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من
جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه
فنستحيله والكلام فيه نظير ما حققناه في بحث الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة
اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه
محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل الحياة وزيد وامانته مثلا فهو ليس خارج
عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله
الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص الاية بغيره لقيام البرهان
على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو تم بل الظاهر من
الاية هو النسخ الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ولده اسمعيل
ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني ارى في المنام
اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ذبح الولد الذي لو لم يكن
مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دال على انه كان مامورا بالذبح لا بمجرد المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم
شانهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافي كونه مامورا
بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابراهيم واسمعيل ع واظهار رتبتهما على الناس لا انه كان الذبح

فى تعقيبه مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دلّ على اخراجه عن ظاهره وحمله على ارادة التوطين
وقد مرّ بعض الكلام فى مبحث الامر والنهى ويمكن ان يكون من جملة ما اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد
يجاب بادعى انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع سلامته فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح
فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا مخرج للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهى يحصل بفرد واحد
والامر لا يقتضى التكرار فلم يبق مورد النسخ الثالث ما روى ان النبى صم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على
الانبياء بالاقدام على المراجعة فى الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين
من شرائط التمكن ومتحصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا
فى علمه تعالى بعدم شفاعة النبى فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر
والنهى فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مرّ فلا نعيده فائدة
يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابى مسلم وقد مرّ بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعى ومن
تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من
الكتاب او مثل الكتاب وليفى الضمير فى نات لله تعالى وفيه ان القران المراد بها بانيسخه تعالى فهو الحكم الثابت
بالاية لا نفس الاية وتلاوتها والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة
او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا ينفى اذ ما اتاه
الرسول هو ما اتاه الله بلا ريب وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض
العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون
على المنع وجوزه بعض العامة حتى قال بعضهم لا خلاف فى جوازه انما الخلاف فى الوقوع واستدل بانهما قطعيان والاكثر
وخبر الواحد ظنى ولا يترك القطعى بالظنى وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا
فلا يخفى ان الدليل الاول مدفوع بما مرّ فى مبحث التخصيص اذ العدد المسلم قطعيته هو متن الكتاب
والسنة المتواترة واما دلالتها على التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام
بالنسبة

بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظنا قوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب
على الظن الحاصل من عموم الدوام فى الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذى نفاه خبر الواحد فلا
مانع من العمل به وفائدة النزاع ومثمرته قليلة عندنا اذ وجود مثله وذكر القائلون به امثلة لو فرض وجود مثلها
انا اهل قبا سمعوا مناديه الا ان القبلة قد تحولت واستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وفيه
بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون
نفس الخبر رافعا للحكم كما سنشير اليه واما دلالة الخبر على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه
والاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفائدة ليست بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا فى
جواز نسخه او النسخ به وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحى ام لا فالاكثرون على عدم
انعقاد الاجماع الا بعده وفاته صم لانه ان كان قوله صم فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين
وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما السنة واما الاجماع واما القياس اما القياس
فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل
الاجماع الاول باطل لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثانى باطلا لما مرّ واما انه
لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلامتناع
انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى
من اصحابنا فى عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلى والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى وذكر
بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعى فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مسلمة وكون
الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مرّ ما يدل عليه فى محله ولا حاجة عندنا فى حجية الاجماع الى مستند اخر
يكشف عن راى المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والناسخية فى
استناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد فى
زمان النبى صم وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمنا فى محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا
واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفى مبحث الاجماع انا دللتهم على

والنسخ لا بد ان يتأخر واما الاجماع فانه لا بد من مستند فهو النص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع م

قول البعض

حجية الاجماع بينادى بعدم اختصاص حقيقة بما بعد وفاته صلى الله عليه وآله مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
وقوله لا تجتمع امتى على خطاء ونحو ذلك كما لا يخفى قال زيادة العبادة المستقلة على العبادات
ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلى وهو ليس
بحكم شرعى ولعل مرادهم لو لم ينف الحصر المستفاد من الشرع والا ثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ
للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى
واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلى وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة
ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية
مثل سنية المحافظة عليها وهى ليست فى الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى
الصلوات المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يبدل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اولا
وعلى الاول نمنع لا يلزم النسخ لان الحكم انما تعلق بوسطى مطلق الصلوة فالموصوف تابع لتحقق الوصف
ولا مدخلية لخصوصية فى الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انهما شئ واحد من جهة
الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة
الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا فى كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة
ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما فهم من بعضهم
فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذا ليس بنسخ
لنفس الركعتين من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما مع انهما كان عقليا لا يجرى فيهما النسخ لم يثبت
ارتفاع اجزاء الاولين غاية الامر ان اجزائهما كان على حال والان صار على حال اخر نعم لو فرض حكم الشرع
بانهما لا يجزيان الا منفردتين ثم قال لا يجزيان الا منضمتين فهو يصير نسخا وكذا اذا استفاد من الشرع
وجوب الصاق التشهد بالركعتين الاولين ثم دفع وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين او اوجب
التشهد والتسليم الا بشرط الاتصال بالاولين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر فى
جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعى وهذه الثمرة نادرة

عندنا

عندنا بالايكاد يوجد قال فى تعريف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك
او بما يؤدى ذلك كما فى قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحى الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاخير لضبط التاريخ واذا حصل التعارض
ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا
وثبوت التخيير فى العمل بين متعارضها ومتناقضيها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو
علم بان احدهما رافع للحكم الاخر وليعلم قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد فى
ان خبر الواحد هو الذى رفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف
فلا تغفل قال يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف فى المذكورات شاذ وحجته
واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد فى اخبارنا انه كان من القران ان الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثانى فهو اما مع البدل كتبديل
العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز
بالاخف والمساوى كما فى تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله لكم دينكم ولى دين بايجاب الجهاد
وصوم عاشورا برمضان واما الثالث فهو ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها
وتلاوتها الباب السابع فى الاجتهاد والتقليد قانون الاجتهاد فى اللغة تحمل المشقة وفى الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى الطاقة على
الحال والثانى الى الطاقة على الملكة والاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل الظن
بالحكم الشرعى الفرعى من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث
يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم
للدور لان الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها ولا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا تعرف الا
مع الاجتهاد وقد يجاب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبى مثل
المنطقى البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه
بهذا المعنى لا يكفى فى تحقق الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية مدة ولم يدرس المسائل او بعض الكتب

والثانى تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى صح

وهو بيان الاجتهاد والتقليد

قلت
الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان
لا يحصل الاستفراغ ح الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى هذا يتم الكلام في المنطق ايضا فيكفي قيد للوسع
الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يق اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه
هو صاحب تهيؤ الاستعداد والقابلية القريبة لحصول العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب
كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل
فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه
في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من
حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق
ان يق انه فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة
من الفعل مجتهد والتحقيق ان يق ان الحد المطلق الاجتهاد لا الفقيه نستر كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا
نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها و
الاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك تراهم
بعد ذكر تعريف الاجتهاد ح هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة و
احوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل
بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذا فلا يؤخذ شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور
وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية والقطعية النظرية وقيل ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ
والثاني لا يحتاج الى اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا
اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعد تحصيل القطع به من الدليل وقد
اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وقيد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى
اجتهادا اصطلاحا وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط
ايضا وان كان اجتهادا في اللغة وفي اصطلاح اخر كما تريهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن

وجوب

وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره
المحقق البهائي تبعا للفاضل الجواد بخرج بقيد الملكة المستنبطة لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير
ملكة له بل كان الاتفاق ايضا نهايته اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تاهيئا وعن فهم تلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول
وما ذكراه يفيد حصول اطلاق المجتهد الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون
نعم يصح هذا تعريفا للملكة الاجتهاد لا الحالة ثم انه ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المجزي والتقييد بالشرعي
لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات ومن الاصل الفقهي وكالزكوة الصلوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من
له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان لاستحضار الادلة ولعدم استحضار الدليل او الاحتياج
الى الالتفات او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل
اقول ولعل الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من
يعتمد في المطالب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في العقليات او في المنقول في الفروع او الاصول والمقلد من
ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي فائدة اذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد
فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والعلة اما الاول فظ
واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم
نقل بثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان الادلة حرمة العمل بالظن
ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه
ظن المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة بالكلي
من ذلك حتى يق ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببرائته مع ان الاستدلال بما يدل على
حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية يظهر فيه ح لان جواز العمل به يستلزم عدمه
وما يستلزم عدمه وجوده فهو ح باطل ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والا لما صح تخصيصها
اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكذا قوله تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية
فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل لهذا الظن فان قلت الدليل عليه

فيه وات حيثية بانه لا قادرة ثم ان في الاول في المجتهد م

انه ظ الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا نم قلت المسلّم من الاجماع هو حجية ماهو المراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد

الاجماع عليها نم لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة منكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلّم منه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن بحكمهم وحدهم لان المخاطبة كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقراين الحالية حجة اجماعا الا ان الله تعالى ارسل رسوله بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم يختلف باختلاف الازمان كما ترى يختلف

باختلاف الزمان من توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك الا باحد الوجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استمرار التكليف بالاطباق عليه وهو ما ذكرنا لان ذلك مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينحصر السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي ~~المقتضي لحجية ما ينحصر السبيل من الظنون~~ لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلّم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاؤه ابد الدهر ليفهم منه

المتاملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التاليفات والمتعلمين والمتاملين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذا المكتوب اليهم وهو تم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها الفاء الاحكام بين الامة وتبليغها الى اعلام المخاطبين بالشرايع واعلامها بينهم وذلك لا ينافي قصد عدم الاتيان بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضم تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوائد اذ ذلك

اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الاحكام المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار زوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية م م م م

بان يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه وطاقته ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى ايضم سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تم اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تم لم يرد من الايات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين وكيف يدعي العلم بان مراد الله تعم من انزال قوله تم من بعد وصية يوصى بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين عدم الميراث والتساعد لها بان يفضل عنها ما يساوى للانصباء ويترتب عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن فهم منها ان هؤلاء الارحام يملكون لهذه الانصباء بعد انفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل لهم الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله اليهما فقبله لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ليم حجة عليه ومن فهم منه ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان يثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاحق ان يدعى العلم بان مراده تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهمه نبيه م و فهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تم ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعضها بعد خفاء قادة الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد تسليم دلالة تلك الاخبار وصدورها كما هو في بعضها نمنع ذلك ولا لقلتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار على الكتاب ثانيا بعد تسليم ذلك نقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها او على ظواهرها الظنية اذ ذهب جماعة

ثم الاخبار دين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة ع بها والعرض على ما فسره به وان كان خلاف الظاهر فح ينقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول لا انطباق على ما نحن فيه اذ انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار وامثاله من قبيل تاليفات المصنفين الذين يرضون بما يقصد المتعاورون بمعنى ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او يدعى العلم بان مشافههم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك واني لك باثبات العلم في القاصرين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القران العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة والقرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب العزيز والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر وبعينه ما حصل منه لو خلي وطبعه واما يلاحظ ما يستقر عليه بعد ملاحظة المعارض ورفع المانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا اختلط امر العلماء لتوقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض المخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظن الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جواز ذلك فكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن للمجتهد بحكم الله تعالى وسراه من مجموع الاية ودفع معارضها لها ووضع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا الا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض صح والفحص عنه ونفيه بالدليل

فذكر انه في المقول به بعضنا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به او ازالة ان في امثال زماننا منه

حتى يبقى

حتى يبقى الظن والاول باطل بالبداهة وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو يمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بعد دفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي الحاق لم يرده بذلك وكيف يتمكن منه الان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون لم يقم عليها دليل فان قلت نعم يكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا لحجيته سلمنا تعم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فان اراد العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام المخصص حجة في الباقي مع ان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب مما يزيدون غيره سقطا من الكلام ويلزم في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب لادا ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وانه نقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا السابق في الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقاءه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار ورده من حيث السند والمتن وثبوت الدلالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتامل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوصية والخصوصية لا لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل بها عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما ما قبله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا نمنعه ولا يجدي المستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو

اجماعية لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا

والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واستبد عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة
عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة
فعند تحصيل الاعتبار ان في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتامل والتفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث
العام والخاص وراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة
والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة الظن الحاصل للمجتهد بعد
التامل في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان
الاية مخصصة بظنون كثيرة ومن اصالة عدم المعارض والظن بها والقطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص
وذلك الظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع
على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع
فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة
انهم فلم يثبت الاجماع على حجية عموم اية التحريم في امثال زماننا بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض
الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه بالنسبة
على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منه قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه
ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة لانه لا يحصل منه الظن ولو فرض حصوله للخصم فهو حجة
عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت حققت في الاصول حيث
ادعيت الظن فيه لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع العرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا
المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه الظن في نفس الامر
فهو حجة وانت فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل للمدعي بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة
التي هو بري من المنكر ومستمع منه فتنة في ذلك فان فيه دقة ما وان سلمنا فهو دعوى الاجماع من الخصم على حجية الظن
اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانا نسلم من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للاخر

ذلك وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الحجية وعدمها مع حصول الظن اذ المنكر يقول انه لا يحصل الظن
منه م م

الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة العام المخصوص من الكتاب من
حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد ملائما انه حق اجل
انه حصل من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير
والحاصل انا نفرض المسئلة الاصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية
او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين والظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة
من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان
كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من
انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان
كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم الجواز وذلك بان يدعي علم
انسداد باب العلم يثبت وكون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه
وعلى مقلده لا انه يصير ذاك احدهما حجة على الاخر فلا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل لابد ان كان غرضه
ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم
وعدم تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير
ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن لجمعهم بين هذا الدليل
فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغيره وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم
وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين
قلت كونه اجماعيا مم وان كان هو المسلم بين الاصحاب ولا اعتماد على الشهرة والاجماع المنقول بدليل الكلام
السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه
فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور فهو ليس من شان المسلم والامور التي تدعى فيها الاجماع المصطلح
واما اجماع الاصوليين على غاية افادته الظن وهو يدل الكلام السابق عليه والحاصل ان الاجماع
المدعى في هذا المقام على حجية ظاهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول والاستنباطي فيه خلل في

لانه ثبت اصالة حرمة العمل بالظن وهو لم يظهر قلت اذا سلمت الاجماع على ذلك لكن بل اجل كونه ظن المجتهد م م م

كما ان المجوز يدعي ادلة قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم حين عمل بالظن فرأى كل من هو من المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع

واثبات الادلة المعلوم الحجية فالمستدل بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم م

٢ ومن العجب ما وقع من بعض الاصحاب حيث جمع بين التمسك بها وحرمة العمل بالظن م

ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده عن المراد الاصلية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن م م

عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتها سوى كونها ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة
فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فيرد عليه ما سبق مما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن
الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب
لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن يثبت عدم
حجية الظن الحاصل من القران وما يثبت وجوده عدمه فهو مرفوع فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت
لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع
ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك
لكن لا يكفي في تحقق المقدار القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو الظن من غير ايات التحريم
فلا ينفعك فيما نحن فيه من الاستدلال وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن وكون
في غير الظن الحاصل من الاية فغير ان لعين هذا الظن ايضا عرضا عريضا مما خرج منه الظن كالبينة
والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به ايضا فلا ينفعك فيما نحن فيه
فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة
العمل بالظن لكن في غير القران ونظرائه يعني وقع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة حجة من القران وان وجب
العمل عن غير الظن الحاصل منه مثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى
يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال
بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن القاتل وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه
الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب اثبات حجية بعض
المظنونات بالاجماع وهو ما حصل من ساير الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بغير القران
وهو غير الظن الحاصل من القران الداخل في ايات تحريم العمل بالظن وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض
مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القران وهذا البعض ليس ظاهر هذه الايات
حتى نقول انه من الظواهر التي تثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز

فان قلت [illegible] الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب [illegible]

العمل بما يحصل به من الكتاب ظن ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منع هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى
لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا
لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول ان خروج الظن الحاصل من
الكتاب من عموم ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فاما الدليل وقد عرفت
ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته اذ هو حول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن
في مورده واذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر
من خبر متواتر او شيء اخر فيرد عليه انه غير مسلم وعلى تقدير تسليمه فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد
على الظن لا اجتهادا فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه
قاعدة قطعية خصصنا بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي
قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم
لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانه ان
الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي
العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بالايات تحريم الظن دلالة تامة وليس
من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكل المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد
من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على ايات
التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة صح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح
والا لم تكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك
القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من
افراد العام متساوي النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام على غيره نعم يصح الكلام ان قام قطع الاجماع
على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع
الاول والمفروض ان الاجماع الاول المدعى شيء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب

ولم يدع احد الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد فهو خارج عما نحن فيه
والكلام عليه على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو منطبق على جزئياته بالدلالة التامة
ولا يجوز ان يدعي دلالتها على بعض جزئياتها بل لا انطباقها على البعض الاخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه
التعجب الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام
التوجيه بعبارة اخرى ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم
حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظن القران وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول
وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا معنى له في الحقيقة الا ان الاجماع الاول فما ذلك الاجماع لا اصل له واما ايات التحريم
لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما تيهم به المسلمون ونحو ذلك وانتهابت
يكفينا في اتمام المط وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن ثم فيما ذكرته بعين الدفتر ولا انصاف تحده حقيقا بالقبول
انشا واستر ثم ان تنبه الخصم لما ذكرناه من الجواب واعرض عما تحاوله اولا من تخصيص عموم ايات التحريم بالاجماع
المدعى ودام سلوك مسلك اخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انا لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة
المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب انه مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله لم
باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وساير الظنون الحاصلة من
ساير الايات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى نحتاج
الى التخصيص لحال الى اجماع اخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظن والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان
الضمير المجرور في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج
ما ذكرت الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو بعيد بعيني لا تقف
ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم ولا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز
فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات فيصير دلالة بعض مدلولات القاعدة
مرتبة للتجوز في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لعدم الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل
اجماعين اخرين وقد عرفت الحال فيه وكذا في الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن

الذي لا قاطع

الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كما ترى علما فرضته وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله ويابك فطهر مثلا
الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف او التقصير
وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه
ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له
كذا او حتى بمجرد اليد والتصرف وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية
وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهاته فنقول له دفعه ان كلامه
هذا محتمل معان ثلثة اما انه معلوم انه مظنون من الاية واما انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية
واما انه هو مقتضى اللفظ ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون
والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب العمل به وهو معنى مجازي
للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول وكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه
ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه
في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه حكم الله
وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون
ذلك المظنون حكما شرعيا من باب انسداد باب العلم يجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون علما بل يجعل
الكبرى الكلية المجتهد مظنونه واجب العمل به والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه
الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك
الكبرى الكلية الثابتة من الخارج فنحن نقول في تفسير معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن
لا ينفع للخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون من ايات القران كذا ولا نقتنع عنه بان نقول هذا ليس بمظنون
من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليه من الخارج وبعد تسليم حجيته لا يحصل منه
شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفع في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم الحكم
قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم

لما آل الكلام لما ساعدنا الخصم في تسليم الاجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع
هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع براى الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجتماع فان ذلك الاجتماع اما من
ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاء رئيسهم اما الفتوى
فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول والائمة والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر
الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما
ادعى بالقضايا من متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم
العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية
واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم
ومناظراتهم بالايات القرانية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر
بل لعله كان لحصول القطع لهم بسبب القرائن والامارات وحقه كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه
على الراى الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء بمظنة انه ليس بحرام لانه لم يات اليها
برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا واستدلال
لعمر حين شك في موت النبي بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ثم
لا حاجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في ايات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك
دعوى ظهور تلك الايات في كل ظن لم يقم على حجية ظواهر الكتاب قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب
العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة
ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون
في اثبات حجية اخبار الاحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا
منسد والتكليف باق بالفرض فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه انه لا يجوز الا الاستدلال
لهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ظنا قام القطع على عدم حجيته ولا يصح ان يقال مرادهم بهذا الاستدلال
جواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن حاصل فالامر اظهر في نحو جواب المعاصر

لاكتفاء له الاستدلال بهذا الدليل وقول الخصم ان الظن المعلوم الحجية ح

بان هذا الدليل

بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ظنا قام القطع على بطلانه بل
لا حاجة الى الاستثناء لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجيته العمل به قطعا فالحاصل ان الايات ان سلمنا
وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم
حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي المعهود الذي ادعيتم من الاية وصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه
فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته لما ان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون
في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل عظيم وقد شرحنا ذلك واوضحناه في مبحث
حجية اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل
وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن مثل
البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب
الاحتراز عن الضرر المظنون وغير ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن
خاص فتناول هذه الطريقة وتظافرها يهدم بنيان الاستدلال بالشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع من دليل خاص
المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا دلالة الاجماع في الجملة فكلما فهم هذه تنادي بانها مخصصة
بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظاهر
ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكنا في اول المسئلة نكتفي منك بالاتيان بقولنا نمنع تحقق الاجماع
في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان تكلفنا الى ما اكتفينا به من ان الايات ظنون وظواهر
لا قاطع عليها والان يوشك ان يدعى الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء
المحققين يستدلون في كتبهم على حجية الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه
ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا
يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين
العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن ايات التحريم لان تلك ايضا ظنون وظواهر كما قبلا لما ذكرناه من دخول
ظواهر الكتاب تحت ايات التحريم فان قيل ان البراهين مترتبة على التجويز في ايات التحريم فيكون الاجماع على

حجية الظواهر إجمالا قرينة على تخصيص آيات التحريم أو التجوز فيها وذلك لأن تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص
فهي مبطلة لآيات التحريم بعمومها أو مخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم
لعدم إمكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوها ليس من باب التخصيص وقد بيّنا
الوجه فيها فلاحظ وسنبيّنه أيضا وحاصله إما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات
وتفريق المؤتلفات وإما بأن الاستثناء مما يدل على مراد الشارع قلنا لأن الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن
وإنما يمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة إلى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع
إلى سائر الأدلة فيعمل عليه فإن وافق مؤداه مؤدى القياس وإنما يمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة
حتى في زمان الحضور والإطلاق بعد انسداد باب العلم وعلى عهدة الدعوى دعوى العلم أو القطع من الغرائب ستعرفها بما
سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال بجواز العمل بالظن مثل
خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق كما مر بسمعي في عصرنا من أنا إنما كلفنا بالواقع
لا بالعلم ولا بالظن ولما كان العلم مطابقا للواقع قلنا إنا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الإطلاق
لحرمته فكونه كأكل الميتة في المخمصة يتقدر بما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الأشياء وهو الدليل
لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك لأن التناقض بين ادعاء أصالة حرمة العمل بالظن
مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور وهذا الكلام لا يحتاج إلى البيان لكن لما صرنا في دهرنا
ممتحنين بأمثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الأوائل والأواخر فنقول دفعا لما عسى أن يشتبه الأمر على بعض
الطلبة إني أتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم أتعد إلى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة فإذا انسد
باب العلم على المجتهد في بعض المسائل أو أغلبها فالظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب أكل الميتة فإن كان
هو ظنه من حيث هو ظنه إلا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن وإن كان
ظن علم بحجيته فنقول لك بيّن لي أنه هل يثبت حجيته مطلقا حتى في حال الحضور للإمام وغيبته وفي أمثال زماننا
جميعا أو في زمان الغيبة وعدم الإمكان فقط فإن كان الأول فمع أنه مما لا يمكن إثباته في أكثر الأدلة فإن خبر
الواحد لو سلم الإجماع فيه فلا يثبت إلا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو

واضح

واضح وكذا الاستصحاب وغيره إن سلمنا كون حجية الكتاب إجماعيا كما مر الكلام فيه مع أنه لا يثبت منه إلا قليل
من الأحكام ولا يثبت أصل البراءة إن سلم قطعيته شيئا من الفقه أيضا فنقول إن ذلك ليس من باب انسداد
باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وإن كان الثاني فيبنى على أنه لا يجوز العمل به
للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى أن يختم به الكلام
وإن كان ذلك غير مرجو من مثلي بل موجود من مثلي في أمثال الكلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلام وأوليائه الكرام ونعود
إلى ما كنا فيه من القدح في الإجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول إن المسلم منه إنما هو الإجماع على ما هو ظاهر
عند الناس فهين بها ومظنون عندهم أو فيما يحصل الظن به لكل أهل اللسان أو لكل العلماء وأما ما يحصل
الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للإجماع على حجية ذلك إلا دعوى أن كل من يحصل له الظن فهو
حجة عليه دون غيره وإثبات الإجماع على ذلك بمعنى أن علماء الأمة أجمعوا على أن كل من يحصل له الظن
لشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بأن رأي الإمام في هذه المسألة أن من يحصل له الظن من مفهوم
المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبره فلا دونه
خرط القتاد فإن قلت إن حجية ظن المجتهد إجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فإن كلامنا
في إثبات الإجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو وإلا فلا كلام لنا في حجيته
من حيث إنه ظن من ظنون المجتهد ولعمري إن دعوى الإجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظاهر من الآية في نفس
الأمر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالإجماع إنما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل أهل اللسان فما اختلف في
ظهوره لا يدخل في الإجماع ويلزم من ذلك أن مدعي الإجماع على حجية الظواهر فرض كون العام المخصص
ظاهرا في الباقي بعينه لما خرج الظنون المجوزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت
ونحو ذلك من عموم آيات التحريم بقي تلك الآيات ظاهرة في تحريم العمل بالسهو والغلبة ونحو ذلك ولكن
وإن سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص آخر في أفراد العام ولا يتم مثل الظهور في الباقي بالنسبة إليه
ثم دعوى الإجماع عليه والحاصل أن القول بكون حجية الظواهر إجماعية لا بد أن يناط بما هو ظاهر في نفس الأمر
يقينا أو بحسب ظن مدعي الإجماع والأول لم يتم والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الإجماع وهنا يظهر دعوى الإجماع

على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر
بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد وهو شيء واحد لا انها تختلف باختلاف
الاشخاص و تختلف الحجية باختلافها بالاشخاص في كونها ظ فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من
القران حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في
الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن و ذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع
الاختلاف في حقيقته وكذا حرمة التكفير فيها [illegible] قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من
المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني انه يجوز العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده
تقليده وتحقق هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد مع هذا الدليل في كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول
لا يجوز لمثل الشهيد ره اذا ادى ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته في القول بانه مخطئ آثم
او معذور في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز
العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف لا وقد حصل القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء
التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان
القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب
يوجب كون العمل بايات التحريم اجماعيا نحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده
يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات
التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا لا نم ونقول
ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن
خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي
من المسائل الاجتهادية و تختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي
قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العلم وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهوره ايات التحريم في حرمة
العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه ممنوع واخ

النفى

النفس الامرية في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثالثا نجيب عنه
بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي الجعلي للافراد المحتملة الاندراج اذ لا يقول اذا قال الشارع ان الكافر
نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه
القول بان نجاستهم اجماعي او قطعي كلا بل يحتاج الى ان يثبت اولا بالظن انه كافر ويحتاج اثبات حجية هذا الظن
وعلمه على دايرة بنجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر
بالاجماع فقط فكذا فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نم الاجماع على حجية
هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى الاجماع عليه بالخصوص سيما ما يظهر من جمل العلماء الفحول على حجية مطلق ظن
المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه
ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظن
الحاصلة للمشافهين من حيث وجدوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية
ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج و
بالجملة الظن بعد الاجتهاد و بعد ملاحظة الكتاب فيه وبكن من حيث ان الكتاب له دخل فيه ومن جهة دخوله
ومن جملتها ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون
المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمناه لك ولا ينفعك
واما الثاني فنم ويستلزمه عدم حجية ظن المجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب او هو
مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز
اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ره ممن يقول
بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع
هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب
ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه
ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن

مثل الشهيد ره ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن
نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن لسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ايضا
يفهم البرهان بسبب انسداد باب العلم واختفاء المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القران
بكون القران قطعي العمل قلت مع ان ذلك خروج عن المتنازع فيه اذ المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا
دفعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلابد ان نرجع الى اثباته ونحن لما بيّنا ذلك في بحث خبر الواحد
وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القران على فرض تسليم
قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصالة البراءة ليست قطعية قلت نمنع اولا قطعيته
لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنية اكثر مواردها على الادلة الظنية وثانيا انها لا يثبت الفقه
مع ان الاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذا
الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع ان العمل على اخبار الاحاد قطعي لدلالة الايات والاجماع قلت   فان قلت م
دلالة الايات غير واضحة والاجماع مر ودعوى الاجماع مع ظنيتها من السيد ره والشيخ متعارضة مع
ان المسلّم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء
الشيخ بالمتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكّي
بالواحد والاشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب
المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة
بعضها البعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل
علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى
رفعه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى
الاجماع على حجية اخبار الاحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صدورها قطعية وادعى بعض
اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعها من يعول عن ذلك دعوى
ونصوصه ولا نتعرض لذلك مع الان ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة وبفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص

لذلك

لذلك بالكتاب واخبار الاحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فعهدتها عليه والتوجه الى القدح في جزئيات موارد
هذه الدعوى يقتضي بسط الكلام في ذلك مما لا يناسبني ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب
القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون
الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج في تعارضاتها والعدد الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه
الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بها والتكلم عليها دلالة وجهاوتنزيلا
وترجيحا لان فيها انواعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في مناقضة بعضها مع بعض وترجيح
بعضها على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام
فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا و
الموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف حجة ام لا المنجبر بالشهرة والعمل حجة ام لا وما ذكي
راويه العدل الواحد حجة ام لا او نقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية   والمرسل حجة ام لا م
نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار
مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد
والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى يجيب يجيء لك نقضا انما
تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز
وكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة
ملكة فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية ظن المتعلق بالكتاب
فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فالاية تدل على حجية خبر العادل وخبر
الفاسق الذي تبين خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا نقول
بحجية خبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبيين فهو يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا
لكفاية الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا تفيد ان يدعيه فان دلالة الاية بمفهومها على
سماع خبر العدل المفيد للظن فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل

من جنبة العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا نبأ مفيد للظن من جهة التثبت بان
ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة
التي هي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم لتشملها فلتشمل الشهرة ايضا وان جعلته
مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هي من شرط قبول الخبر في نفسه
وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يدير
الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان
الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرناه فان اصابة القوم بجهالة علة
لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فمدلول الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني
فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يقرب مدار الخصم
في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان
المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كثيرة كلها مبتنية على
ذلك وتحصيل التخلص من الاشكال في وجه في مثل الاعتماد على تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للافطار
وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب
الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او
شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات
والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالاية في حجية
اصل خبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انه لا تدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان
الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء
وقد اعتبروا التعدد في الشهادة فيلزم ان يكون المراد واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا
في المقامين لاشتراط العدالة باية النبأ فان كان للاية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون
المراد من الاية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم تعلم انه منفردا او بشرط انضمام الغير معه

لشموله

لشموله في المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة
الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون
الاية ظاهرة في ما هو بالشهادة من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت
الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او
الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في
تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزام
ثبوت دليل اخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد اعني ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه
موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا وظهر الكتاب
الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة
المشروطة في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد مطلقا او يجب
اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في
الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل فلا بد من التعدد في
الشاهد وان قيل بانها خبر فلا وجه لاعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد للراوي
لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع
بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما
هو للاجماع او لاية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى
فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر اتصافها بكونها نبأ وشهادة بالعرض من جهة
الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه وبحسب معتقده وهذا لا يجدي في حجيتها من حيث انها
نبأ فان المناط في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا اعتماد على حجية وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل

وعدمها معه وقيل بثبوت العدالة بتزكية
الواحد مطلقا وح

الرواية بمجرد تعديل عدل واحد وفي انه لا
خبر واحد فيكفي فيه الواحد ولا لانه شهادة
والمشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذاك
لاجل حصول الظن صح صح

كونها موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيها متفرع على كونهما خبرا
او شهادة لا وجه له فانهما البتة داخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق
وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلانا بينا انها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم
يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع
والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن
لا لانه شهادة واعتباره العدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم وما يقوم مقامه
ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد ويشترط تعدد الخبر فيما لو كان
في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين كالشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونها مبنيا او مبنيا
غير مانوس بمجاوز لقم فانا لم نسمع من احد اشتراط الروايتين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين
فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من
الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت ان اخبار من لفظ النباء في الاغلب نعم يمكن استنباط حكمه من العلة
المستفادة من اية النباء وقد بينا انه ليست مقصودنا فقولنا الا علينا ثم استمع لما يتلى عليك مما
وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد منها ملتفتا اليه
من ترجيح الظن على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتقاده بالظن والعمل على الظن من حيث هو ظن
كما هو في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد في تمهيد
القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظن فان كان الظن مما جعله الشارع سببا كالشهادة
والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة
او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن
ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو
قول من يجب العمل بقوله ولها صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل الذمة المدعى عليه وساق الكلام
في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة ولها صور كثيرة منها

اذا تيقن الطهارة

اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل
الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ
من الطهارة والصلوة وغيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان
كان الاصل عدم الاتيان وعدم براءة الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان يقع
على الوجه المامور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل وللحرج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم
الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره
اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظن معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان
اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل في كل
انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فلا وجه لتقديم
غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فلا معنى لتقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على
الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظن قلت فاي فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح
يدور مدار الدليل القائم على حقيقة ما هو الظاهر المطابق له فيرجع على الاصل او على الدليل المخالفين المتوافق احدها
للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر وانت ترى كتب الفقه
والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر ويتكلمون عليها ويختلفون فيها
فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم
على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي العسر ونفي الحرج
فقد تريهم يعقدون لنفي العسر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعها القصر في السفر والتيمم من الخوف والجبائر
عند الجنب وغير ذلك والا فمع حكم الشارع بوجوب القصر او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على العسر والحرج ولذلك
الحق الفقهاء نفي العسر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما اوردوا
وكذلك الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ليس نظير الباب بين المتقدمين فلا
يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشرع تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات

كقولهم ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون
الحيلة في اخفاء الامر كما روى انه ع رش على ثوبه الماء بعد الخروج من الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول
لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج مثلا فعلم بان بنى لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم الظاهر مثل ما لو
حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد
الاتيان به وهذه المسئلة قد ثبتت باجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة
فالذي يظهر من كلام العلماء ان هيهنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي العسر ونفي الحرج
ولزوم النية وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن
جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا
بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد
عليها من الشرع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه وكما انه قد
يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين و
قاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون وهو منشأ اختلاف الفقهاء في موارد
ترجيح بعضها على بعض فان وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما ان يعتضد
احد الطرفين برواية او ظاهر اية او نحوهما فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما ان يحصل للمجتهد ظن
في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل اخر فيعمل عليه واما ان لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضى
من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ليس
ما اعتمد عليه الشرع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرايقهم فان قلت ان كلماتهم هذه
في بيان تحقيق معنى المدعي في صورة الدعوى في تقديم الظاهر فانما يريدان الظاهر بعينه كون من
يدعي الظاهر مدعيا بهذا التحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار فقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون ان
من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقولون في قول البايع في تمام الكيل والوزن
على قول المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كذلك

او من القرائن ونحو ذلك وكذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشرع اما من جهة التنبيه صح

بنقصه مع حضور المشتري

بل الاصل اعم

بل الكلام هم اعم من ذلك كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين
المتداعيين في مقدار المهر حيث يدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما
مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد
والدهما ونحو ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك نزاع اصلا مثل ما لو كان الولدان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق
مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما
انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا خلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة
مطابقته للاصل والظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر
فالكلام في تقديم احدهما على الاخر من اصل الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق
للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب
ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي
خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المآل والا فالاقوال حقيقة اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء وصرح
بالثنية القولين فخر المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويزهم العمل بالظن
والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع
موارد تقديم الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقاة النجاسة
يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقات النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون
الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن ككونه في بلد المسلمين التي لا يتداولها الكفار غالبا
مع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر السابق على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهر تاما
وشهر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا الذي يوجب الظن بكون اليوم الاخر من
رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا العمل على الصحة
فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد تجاوزه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الا
بعد اداءه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكم من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا

وهكذا الكلام فيمن يدعى صحة المعاملة اذا اختلفا فيها مثلا اذا تنازعا فى كون العقد حال الجنون او
الافاقة او الصغر او الكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا
يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل
فان الظن ان الزوجة لا تخلو عن مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب
الحكم بلزومه عليه وهكذا فى كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظ فكلها من باب اثبات
الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع فى جواز العمل بالظن فى الموضوع وانما المراد
انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشىء الفلانى واجب للشهرة
او حرام كذلك لان الشىء الفلانى ثبت فى اثبات حكمه فى الواقع تاطن فى فيترتب عليه حكمه
قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن فى وجود
الموضوعات فى اثبات الحكم والذى قرع سمعك فى ذلك انما هو فى ماهية الموضوع ومفهومه
حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك
كالبيع والاماء والصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام فى مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال
فى بعضها انه هل هو من باب الاصطلاح وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة
ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام فى ثبوت الموضوع فى الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت
على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعى فان كان من جهة انسداد باب العلم و
كون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه فى الموضوع
بل هو عام والحاصل ان فى موارد تقديم الظ على الاصل اقتحاما فى الحكم الشرعى بمجرد ظن بحصول سببه
ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما نسلم ان العمل على الظ
مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من نا سلكت الظ معنا ما يوجب الظن كما بينا ما كما حصل صامع
ملاحظة بعضهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استنوا
هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا الظ اجماعهم على ذلك

والجملة

فى الجملة وانما اختلافهم فى بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو فى كلام
اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا الان بل لا نريد دعوى اجماعهم
على ان حجية ظاهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لهم من حيث انهم ظنون فان ذلك انما يتم اذا كان
كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكروا اذا
بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع من الفراد بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذى نبهناك
عليه فتقول وان فتحنا لهذا التفريق لك بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقا اخر فان كلامهم ينادى باعلى صوته
ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو فى باب الترجيح بين معارضات الاصل والظ فقد
اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظ فى بعض المواضع والاخر الاصل وعكسوا فى موضع اخر فلا يقطع
المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هنالك اشكال اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة فى افعال المسلمين
ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا فى فعل جماعة منهم او فى زمان دون زمان
فيحتاج تعيين اصل الظاهر والمتيقن فى نفسها الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة متعارضاتها ويشيد ما ذكرنا
كلام امير المؤمنين فى نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه
خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان فى عدة اليقين المستفاد
من الاخبار لا بد ان يكون معناها انه لا يجوز نقض اليقين النفس الامرى او الظن اليقينى العملى الا باليقين كذلك والمفروض
ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن يقينى العمل ولا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد
القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل يتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فى يحتاج فيما يعمل على الاصل
حينئذ الظ الى دليل خارجى فتقديم الاصل على الظ هو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المخرج يجوز نقض اليقين
السابق باى من المعنيين باليقين اللاحق باى من المعنيين الا فى مثل اليقين بالطهارة مثلا فى ثوب القصاب او بدنه
فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامرى مثل رؤيته ووقوع البول عليه او
مع بعض الظنون المنضبطة العملية كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقات
النجاسة او نقول ان المراد باليقين فى الموضعين او فى خصوص اليقين الثانى هو النفس الامرى والعمل بالظ يحتاج

الى الدليل يعني لا يجود النقض الا باليقين النفس الامرى الا في بعض الصور الذى ثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا
فتقديم الظن على الاصل مخالف للقاعدة فما لا بد من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظن معا فاوجه الفرق والتفصيل
الا ان اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظن والتحقيق ان تتبعات الشارع في الاحكام
يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة تداعي الزوجين
وساير ما مر من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة
وامثال ذلك فتتبع كلما تهم في موارد اعمال الظن ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق ما ذكرنا
يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع ما يثبت بها نفس الحكم الشرعي واذا ظهر
فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث
الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذى افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء
بظن السبب جاز ادراك المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا مما يؤيد بعضها ما ذكره الشهيد ره في ذكرى في مواقيت
القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعدل
بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته
ما لم يحصره قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان
المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره ره في بحث حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد ره في ذكرى في مسئلة
حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره ره في الفقه في وجوب استقبال
القبلة في دفن الميت حيث تمسك عليه بالشهرة ومما استدل في استحباب رفع اليدين في التكبيرات في صلوة الاموات
ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها تردداتهم وتوقفاتهم في كثير من
المسائل من جهة الاصل والظاهر كلام الاصحاب في كثير مجالاته منها ما ذكره ره في مسئلة الحاق عيد صوم
رمضان من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فان ما هو مذهبهم في التوقف هو تعارض
ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى العموم امثال ذلك كما صرح به

فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعلم والاورع في
التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول بالارجحية سيجيء في محله ثم من
ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن كان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامام واختيار الاقوى ومن ذلك يظهر
الحكم ببطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل لهم من متابعة الحي
وبقي الباقي فانه لا يصح لذلك لدلالة الادلة الاول على قول الحي تعبدا لا لانه مظنون والا فكثيرا ما يحصل الظن بقول الحي
مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد
والقول بان قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما
انما يعتمدان على ادلة صحة المآخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن انه
حكم الله من اى طريق يكون كما سيحقق انشاء الله تعالى ما دام غافلا فليس بكلفه الا ما ادى نظره اليه وبعد تفطنه
للاشكالات والخلافات فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه فيبقى الكلام في محققي العلماء والمسئلة لا يحتاج الى تنبيه
العوام وارشادهم من باب الاشكال على قاعدة المعروف فالعلماء حين مناظرتهم اما يلاحظون حال المسئلة في المسئلة
في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اى شخص حتى يامر المقلد المتفطن
بمتابعته فلا معنى للاستدلال لهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ان يقولوا
ان الاعتماد على قول احق في نفس الامر الا على قول المجتهد فايها المقلدون المتفطنون اعملوا بهذه دون غيره
في ذلك بان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا عمل
في ذلك الا بالمستند بانه يعتبر وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسيتبين
ضعفه في محله واما بالاضطراب الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء والاموات او هما
معا فيقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد
الميت مرجوحا فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه واستخبارهم بان
الظن من الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري والظن ان النفس الامر باى على طرفي الدقيق ما لا يجتمعان
ابدا فلا يمكن ان يقال ان حصول الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري على خلافه بقول الحي فاصالة

مرجحة العمل بالظن يقتضي عدم جواز بعد خروج تقليد الحي بالاجماع ونفي تقليد الميت تحت العموم وكذلك
لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظنا
وكذا العكس فلا بد ان يجعل المراد بالظن في ايات التحريم هو الامور التي يفيد الظن لو خليت وطبعها فا
لعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يجعل المراد بالظن في الايات عدم العلم يعني يحرم العمل
بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي في تعيين وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير
العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها من باب وضع الشرع لا من باب افادة الظن وان كان غالبا
انها يفيد الظن من باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان
افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة
الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل الظن النفس الامري بقول الميت و
عدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الاراء فكيف يجعل بعد تحري الاقوى
والارجح والاقرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هنا قرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون
فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر الا بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى
الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون في اول الامر هو الارجح
في نفس الامر وان كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلامين المختلفين من
المفتين اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الا
مالتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي فان مبناه وجوب معرفة احكام الله اما علما او
ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا
حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله احكاما وشرايع فهو اما بنفسه في صدد تحصيلها وتميز الامرين بالمرة
وكيف كان فاما تحصيل المراجعة بحكم الله ولو بتقليد احدا والظن باحد الامور الذي حكم الله فيها
سواء كان عاقلا واداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او متفطنا وحصل له تحصيل ظنه بمرشد
احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم

الظن م يفيد
ولو فرض حصول الظن النفس الامري

تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيدين عن ساحة الشرع ومن يقوم مقامه
لا بد ان يحصلوا احكامهم النفس الامري الا بالاخذ عن الناس من اما علما واما ظنا وكذا الاخبار الدالة على ذلك
وكذا دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او بالاخذ
من احد من الامور التي توجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة
هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على الاطلاق مما سيجيء في محله ان في كلامهم
ما ينافيه ايضا كما عرفت ومن هنا يظهر بطلان قول خصمائنا في المسئلة القائلين بحجية على المجتهد على
الظن الا الظنون المخصوصة المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان الشهرة تدل على احد
طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشرع
جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضع
نقيض ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف
لكلمات الخصماء فضلا عن مرضاتنا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس
لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري
ح بالخبر فيكون العمل به ح تعبديا وذلك لانا لا نم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر وسنشير
اليه سلمنا لكنا نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمته هنا وعدم حصول الظن بهما بل نعمل بالاصول
والقواعد فنحكم بالتخيير وح كو علمنا على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد
طرفي التخيير واما على طريقهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع
ما التزموه من مراعاة التراجيح بينهما اذا اختلف ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد
من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل
سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان دفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وان المناص في
كل باب التراجيح عن الاعتماد على الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر لبرهان يكون
الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر فتحصيل بالشهرة دون الخبر

والمراد بالمبناء على الظن م

فيكون مقتضى الجنوح من هو ما فلو علمنا عليه كما علمنا بالظن النفس الأمري في نفس الأمر فيها لخلف فإذا وردت
التعميم والتخصيص في أصل حرمة العمل بالظن فيصح أن يقال انه لا يجوز العمل بالظن إلا في حال الاضطرار مثلا إلا انه يجوز
العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بأن
البينة وقد ذكرنا أن ابتناء الأدلة على حجيته ليس إلا من جهة إفادة الظن من حيث هو وذكرنا أيضا أن اشتراط
العدالة في الراوي أيضا لأجل بيان تفاوت مراتب الظنون وينادي بذلك سائر الكلمات والأخبار الواردة في علاج
التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في آخر الكتاب فإن كلها تدل على حجية أن ذلك من باب تحقيق مراتب
الظن وأيضا المستفاد من الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الأخبار العلاجية أن الظن الحاصل بالروايات
حجة لأنه حجة من حيث أنه خبر وأيضا فلا مدعي الخصوصية الإثبات كما في البينة حاول ما بإثباتها فإن قلت ما ذكرت
يرد على الترجيح المذكورة في تعارض البينات فإنها أيضا مبنية على تحصيل الأقرب إلى نفس الأمر فيلزم على هذا
عدم كون البينة أيضا تعبدية ولا بد أن يكون تابعة للظن النفس الأمري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية
بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فإن غاية ثبوت
حجيتها إلا بخصوص الحجية منهما ولا استبعاد في أن يبني الشارع إثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما في قاعدة
اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض أشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع
إلى تحصيل ما هو الأقرب إلى نفس الأمر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين إذا تعارضتا كما في الثوب
الواقع على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة من قريب فإذا تعارضت البينتان فلا مانع من أن يحكم الشارع بالعمل
على ما هو أرجح منها حصولا من حيث المدلول بالنسبة إلى نفس الأمر إن لم يكن هناك ظن ثالث منع عن
تحصيل الأقرب إلى نفس الأمر فإن فرض ذلك فيكون الرجوع إلى المرجحات أيضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة
كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فإن ترجيح أحدهما على الآخر إما من جهة أقرب النفس الأمري
كإفادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما إلى الأخبار الواردة في تقديم الداخل أو
كإفادة كون التأسيس أولى من التأكيد ونحوه منضما إلى الأخبار الواردة في تقديم الخارج وإن كان
هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الأمري بأحدهما فيقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل

بما ورد في الأخبار من تقديم أيهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الأخبار الواردة في حكمها أيضا من العمل
بالظن النفس الأمري بالنظر إلى ما هو الأقرب تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الأخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية
إذ لا يمكن حمل الأخبار العلاجية على التعبد كما سنشير إليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره أو العكس
مع أن ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات ح فلا مانع من مراعاة
نفس الأمر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم العمل به فيما كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين
لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الأخبار العلاجية عليه كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء آخر يدل عليه وكذا الكلام
في التقليد والفتاوى فإن قلت إن ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل
خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا أيضا كالحصر والتحديد في البينة قلت لا دلالة في ذلك على ذلك إذ
هو إنما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا
لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان أما الأول فلأنا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن سيما بعدما ورد في الأخبار
المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه في بيان عدم الجواز من جهة أن دين الله لا يصاب بالقياس
لأن الحكم الكامنة في الأشياء لا يعلمها إلا العليم الحكيم وقد روى في الكافي في الموثق عن عثمان بن عيسى قال سألت
أبا الحسن موسى عليه السلام عن القياس فقال ما لكم وللقياس إن الله تعالى لا يسئل كيف أحل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع
بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل مجرد المناسبة والمماثلة منشأ للقياس ألا ترى أنهم
ذكروا في أخبار كثيرة أن أول من قاس إبليس وذكروا عليهم السلام في وجه الردع أنه لم يعرف الفرق بين النار والطين
وبين آدم ونفسه فقاس آدم بالطين ففي رواية الحسن بن صباح عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال إبليس قاس نفسه
بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك أكثر نورا و
ضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا عليهم السلام في الأخبار مواضع شتى في رد
أبي حنيفة يدل على عدم صحة القياس في الأصل مثل أن القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت إلا بأربع مع
أن القتل أكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع أنه أكبر وأن صوم الحائض يقضى دون صلوتها
مع أنها أكبر وجعل للرجل في الميراث سهمين وللمرأة سهم مع أنها أضعف وأن يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويؤدى

بحسب الفد دائم وهي في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة منقوحات البناء بقم فالحاصل ان مالا يستقل العقل

بادراك الحكمة والمصلحة فيه كالعبادات لا يجوز بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا مما يذكره الاوهام البادية فاما الا يحصل الظن

في القياس اصلا او حصل ظن بالا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه

مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتيقن بعد التامل وملاحظة ما ذكروان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة

فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكونه الا انه ظن خاص لا يجوز

العمل به مع انه يمكن ان يكون المراد بمنعهم ع عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض

ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم

ولذلك يغلطون على ما يستفاد العلة منه من النص بالصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة

موجودة لشيء في نفس الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر لزم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا

كان شيء في نفس الامر ... في نفس الامر لزم الاجتناب عنه لو اطلع عليه والعقل لا يستقل بفهم الحكم

وهؤلاء القايسون اذا راوا ان الله تع حكم بحكم في شيء خاص فيجتهدون في تحصيل العلة والحكمة باعتبار

على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل لها لا انفصال

العلة ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك ايضا بل لاجل هذه العلة وقد علم بتتبع الحال لا الظن الحاصل من اخبار الاحاد

وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه روى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت

لابي الحسن موسى ع اني قال ... وردعلينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى

ما يحضرنا وادنى الاشياء لما جاءنا عنكم ... فقال هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن

حكيم قال ثم لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت الحديث ... عنه ع عن الزبير

في بيع الاولاد قال يوسف ابن اسباط ... ابو حنيفة على رسول الله رد بعد ما ... وكثير مثل ما

قال رسول الله ص للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن

واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال ص البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة

اذا وجب البيع فلا خيار وكان ص يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار

داما

واما الثاني يعني ان تجويزهم ع للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمرادهم ع

هو كما تقدم وجهه وتوضيح المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل

عليه هو كلامه وكلام رسوله وامنائه ع والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد في

نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم فتكليفه الظن

لا من بيانه ثم ان ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد

والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع

الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبر بها في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعارضين

على الاخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل في القسم الاول انما هو ترخيص العمل بالظن بحكم الله

وفي القسم الثاني ترخيص العمل بترتب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل

بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في القسم الثاني لا يختص في انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية

في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا في جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم

كالحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان هناك امورا تتبع

لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او على مورد المظنون

العلم فمنها العادة الظن من الغلبة والعادة والقرائن التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل

بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها القاعدة قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب

اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمقتضاها

بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع

والسبب ليترتب عليهما الحكم والسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر في محل النزاع بيننا وبين

خصمائنا انه كان في مثل القسم الثانية فقد عرفت انه لم يتمكنون من النزاع اذ العمل عليه في الجملة

اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل

عليه جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له

بامثال زماننا وكان في الفرقة الاولى فنقول اى دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون السهرة واخويها فان
كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها الا انه
لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالعينيا انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال
جواز العمل بها مطلقا وليس مقيدا بانه لاجل ان الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان
مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا فهو من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل
السهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن والثاني ما يكذبه الوجدان بل العيان والاول ما لا يفيد قرر
الاخبار وكلام الاخبار ولا النظر ولا اعتبار بل المستفاد من الاخبار والفتاوى ولا اعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام
وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا راجحا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين
الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب ولا اعتبار
شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن
كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام عن خبر الواحد وبالجملة مرجع
الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقوله كالامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا ينافيا ما من القول بان
خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن
ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه
مظنونا واما من القول بان اخويها لا يفيدان الظن ولا ظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى
يحصل بسبب الخبر مع وجود مقتضى السهرة في نظره ولم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والرسل والنجوم والمنامات
خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يتوهم امكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل
الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت في مثل الالات التي تستفاد منها الساعة
والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا
العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم ان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فحرموا
العمل بالظن وحجية متابعة الاخبار وحرموا التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصومين ع وهذا كلام

لا يفهم غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة شاهدة بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط
الاجتهاد لا تفيد لما ثلاث مع ظنيته دلالتها واحتمالاتها واختلافاتها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلافات الا
الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع عليه دليل قطعي
ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والى اشير الايات والاخبار مثل اية النفر
وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقوله ع لابان بن تغلب افت او عليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم من فلان والطريقة المستمرة
في الاعصار السابقة الى زمان الائمة ع من رجوع النسوان والعوام الى فحول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث
وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي الفج ومن اين ينفع ترجمة العالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم
معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلما تهم في مسئلة البحث عن مخصص
العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذا
طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتاخرة
هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم يخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها والخبير
البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب على ما نذكره انشاء الله الصمد في كل باب فانه ولي الخير والصواب

فائدة واختلفوا في التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد
والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه
فلا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب الطاعة للامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو
ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام
العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكاليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة
ولا من مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى
بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد
والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام من
مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي ص

للرعية ونحوها وكالابد للمكلف الاعتقاد بمنا بعة الامام اما بالعقل او بالنقل فكذا لابد من الاعتقاد بوجوب متابعة

العالم بعد فقد الامام ع اما بالعقل او بالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال حيوته

وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا

ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع وانه لابد ممن يعلم هذه

الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في طلبة العلماء

واما النقل فلكلما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في

الاحكام مع شركتنا مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم

باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل فيه وكذا الظان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد

ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة فلا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا

كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا

اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه واما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة

على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق

الصحيحة كالعالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد لسيره من العلم حظا الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما

خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي المحض او من هو دون

درجته منه ولكنه لم يبلغ درجة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز

للمتجزي العمل بظنه ام لا فيجب التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد منه حتى

على الغافل المطلق الجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق

ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما اخذه من الاخذ عن غير المجتهد

واحتمال وجوب الاخذ من المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل و تقصير في حق التكليف

اذ كان غير الغافل اذا انتقل لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول ص و تفطن للاختلاف او للزوم

معرفة حال الامام وانه لابد من اتصافه بوصف يمتاز به عن ما عداه وتعيينه وتقصير في الاجتهاد في

واكتفى

واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مواخذ ومعاقب وكذا ما نحن فيه لابد ان يتفحص ويتامل

في ان ما لم يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتباعه والامتثال به من الذي يجب ان

يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه

لا امام الا من قال والداه بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد ان

احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد

ان احكام الدين كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل وكثير من نسوانهم واكثر رجالهم فهم معذورون

في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء

عليهم لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته الواقع ايضا

بل ولو علم عدم مطابقته الواقع ايضا لعين ما ذكروا اما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق

عبادته الواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها فالظاهر

ايضا وجوب القضاء اما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم

قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا في قول مشهور علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذها من

المجتهد ولو طابق الواقع لابد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم

ان الجاهل غير معذور الا في مواد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن

خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب

الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرايطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن

يمكن في حقنا ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب ترك ذلك بل يعتقد

بسبب حسن ظنه بوالديه او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان

ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد ومقلدا له فهل تقول هذا

الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المطلوب منه غير ذلك انه يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل

العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجب هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمك ا

فلا يضرنا القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا
صار الطفل الكبير قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء
ورأى مخالفة من هو افهم من هؤلاء اياهم اياه يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قاله هؤلاء ويعتقد
ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل من احتمال ان يكون التكليف
على ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذى اطمئن به
الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد
المصطلح الذى هو مقابل الاخباري اذ هو مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام
هو البصير الذى يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى تحصيل العلم وقوة فهم الادلة في الجملة ويعلم
ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيلها هو مراد الشرع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة
عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اى نحو يكون او لابد
ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد
او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز
الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن
او لابد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان
القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الكلام فيه سقط من الكلام اذ قد ثبتنا
ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة تعيين
القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة
والقول بامتزاج الاخباريين من زمرة العلماء ايضا سقط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة
في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس حقيقا ان يقلد ولا يجوز الاستفتاء
منه ولا يجوز له العمل برأيه لانه اخباري الذى ان مرده على الاطلاق الحسن ابن يوسف بن مطهر الحلي
ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه

ليس الا باجتهاد

ليس الا باجتهادنا وظننا فان المجمع عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل
جواز العمل بالظن مع ان غاية ما يثبت على هذا التقرير الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الكل وهو في غيره
متامل وذلك لا يوجب تعيين العمل على الاول وحرمة غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب والذى يثبت الاشتغال
الذمة به هو وجوب ان لا يتعدا مصداقي كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم
العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم يتنزل هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول
البلوغ وما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق لرأيه ثم اعلم ان مراتب
الظنون المذكورة تختلف في ان صاحبها قد يتفطن بكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمينان
الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجد لشيء عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا
نعلم فلا ينافي ما ذكرنا عدم معرفة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من
تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشأن في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في ما سمعه
هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استمسه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع
واشد منه فلابد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه
الاعلم وهكذا الى ان يحصل لمرتبة الاستنباط فمدركها ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبرى الكلية الثابتة
بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولا بقاء التكليف وسد باب العلم عليه الامر هذه المرتبة
والفرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من الادلة انه يجوز له الاستنباط ما لابد منه بين المجتهد وغيره
والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برأيه في كل واحد من المسائل موقوف على جواز
اجتهاده في المسائل لا مكنا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف
على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا
تنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لابد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك
فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات
المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرى الكلية المأخوذة من الادلة المتقدمة

وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل
م ض

والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرى الكلية وكذلك الطفل
يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكان المقلد لا
ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد
بعينه في تعيين المعول والمرجع وكان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع
يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر
وابطال التشكيك المشكك حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا
يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن في حكمه من العوام اذا شكك له
مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد
مقبول فتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بمجرد الظن بل لا يبقى ح ظن كما ان المجتهد بعد
ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا
صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت
فيتزلزل ولا يجوز العمل حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل
الكلام في المقام الاول فحاصل المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان المعصوم الامام صنفان
اما مجتهد واما مقلد له ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافقت الواقع و
يؤدي هذا المؤدي قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين
منهم المحقق الاردبيلي الى نفي الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت
الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل
على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال
نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى
من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد
مط فمم لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله ابوه

او امره هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعله ابوه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف
يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه هل هذا الا تكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي فيمن
بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع
كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما لاجل انه غافل
عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد واما لاجل
انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا
في تعيين ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع
الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل
الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة ع اذا كانوا يسئلونهم ع عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة
او يونس بن عبد الرحمن مثلا فلم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم ع نهوا عن تقليد العالم المتابع
لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات
متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين فكون الغافلين والجاهلين راسا الغير
المتفطنين لازيد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام
واما العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات او احتمالها فيحصل لهم
التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين و لكان
طاعتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدالته
سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها والاطفال في اول البلوغ والنسوان
بل وكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكرنا كما هو
غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل
على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هو كما ليس تكليفهم الا
ما فهموه ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر فنظيرها ما ذكرنا من عدم

العرف من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة
لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم
الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التكليف التفصيلي كما في المثال المشهور بتكليف الولي عند العلم بالعدد على الطومار
المعهود ولا مرجح فيه يوجب سقوط التكليف واحتج ايضا بان المامور به هو نفس العمل وكونها ماخوذة من
الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى وجد في الخارج تحصيل الامتثال والاصل عدم مدخلية
كونها ماخوذة منهم في صحة العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل
وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم ومن بعيد بعد العلم بتقصيره
عن ذلك حين الفعل او قوله لامتناع في صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو
المراد من قصد التقرب ولا يتصور قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو المامور به لا امرنا اذا لم يعرف
ذلك فكيف يقصد به التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بينا
سابقا فانا نعتبر هنا مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل
لعدم تحقق الامتثال العرفي لعدم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الا طمينان
بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد
الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه
بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المامور به بل لا ظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن
فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا احتمل عدم الوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد
ويدل على ذلك ايضا قولهم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن
المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف
بالموافقة حينئذ تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطالب به مع انه لا معنى لتحصيل الموافقة نفس
الامر ولا نظير ان المراد منه حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله اما او وفق راي المجتهد
الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد

اطلاعه

اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء
وعدمه فيتبع ذلك راي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير
بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا بشيء ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم
القضاء على النائم والناسي انما ثبت بالدليل وهو النص وما يوجه الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز
الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول
القرب الذي هو المطلوب من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند الاطباء الابدان
ففيه منع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انتقاضها عما ركبها عليه الاطباء الاديان ولا يترتب خاصيتها بدون ذلك فكذلك
لا يجوز خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه ومنع
اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك انما تقول في مؤدى
ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها بان التركيب واحد في نفس الامر او مختلف بحسب ذلك كلها بمقتضى
تعدد الاراء او يعني الموافق بدلا عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهدين
ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد
ولم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه
وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة فيه قد يكون لكل
من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل وهمه واتفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق
بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدل كما اشار
اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير
الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول ثبت المطلوب
لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع
جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يرضى الشرع لاحد الاجزاء عليه وهو معلوم عندنا ضرورة وعلى الثالث

يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت
وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما فيه ضرب من التعمل والسعي ويجي يدخليه الاتفاق
الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم ما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل
زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث
يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض
الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعات الوقت وجاهلا بوجوب معرفة
الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة
فقال ان الذي فعل في الوقت ح معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل
والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لفقد
لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يات بها بعد
للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة انما نشأ
عن العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك
مراعات الوقت من جهة جهله بها ولا منافاة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه
مستحقا للمدح وحينئذ بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا لعنوانه
فغاية الامر ان يكون الجاهل براعات الوقت المصلي فيه اكثر ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه
لان الثاني يضرب الى الاسر بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التامل فيما
تقدم ان هذا بعيد الخروج عن قضاء العدل فان الاول لم يصبه منه شيء اذ ليس من وقع فعله
في الوقت اتفاقا في الباقي مساويا ومثل هذه العذاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا
حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق
المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التروك بخلاف
فعل الصلوة في الوقت وقد احتج ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة عن الاعلم مثل قولهم عم ما حجب الله

علم عن العباد

علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم عم من عمل بما علم كفى ما لا يعلم وقوله عم وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها
ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار دفع ما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا الوجوب معرفته وتعلمه
عند بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لاعتبار ذلك فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال
وجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا يعلم فلا تصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى
الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البرائة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع
ومع حصول الظن بعدمها في تعلله بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال
الذمة لشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز
المسامحة والعمل باي ظن تحصيله مما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق ~~اليه النفس محصلة~~ تزلزل في الامر
ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبد الله عم قال سئلته عن امرأة تزوجت
وعليها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها
ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال
فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان
المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في فروع
في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سئلت ابا جعفر عم عن امرأة تزوجت في عدتها
قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليه الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت في عدة ليس
لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال
ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية تعرفن
ذلك قلت فان كان تعلم ان عليها عدة في طلاقه ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل
حتى تعلم وهكذا ايضا في فروع والتقية وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق عم
ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا
مني لهن فقال له عم لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق عم انت اما

سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا وقال الرجل كاني لم اسمع هذه

الاية من كتاب الله من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له الصم قم فاغتسل وصل ما بدا

لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره

فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل على انه لم ينفع الطاعة الا بولاية

ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالة اليه ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة والعلم وباصابة السنة

ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي

كاف في التكليف بالتفصيل وما ذكر معتبر والمراد بالخبر الاخير الدلالة الى العمل على حسب فهم المكلف لكن

اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل

والجاهل وانما هو المختص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها

لان الظني لا يعارض القطعي واحتجاجهم بروايات مثل ما ورد في حكاية ابي داود بن معمر ووجوب تطهيره بالماء

صار هذا مجدوحا مع انه لم يأخذه من الشرع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها بل لا بد

من تاويلها لمخالفتها للدليل القطعي فيمن يتمكن من التحصيل والتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل

فالتقديم والتوبيخ على ما ذكر انما يرجع الى التقصير في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا او نفرض ان عمارا كان جاهلا

بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل والاجمال فالرواية دليل على جواز عمله

بظنه ح وعن انحصار شيء مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيقة

بان يقول ذلك الا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها

بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات

ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي اعان ظنهم دينهم الى هذا

الاهتمام باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا الفعل لمطابقته

للمصلحة الواقعية لكن يظهر الجواب ايضا لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الله بن عطا قال قلت

لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين ع فتبرء احدهما منها وابى الاخر فخلي سبيل الذي

تبرء

تبرء وقتل الاخر فقال ع اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان

الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ووجوب دخوله الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه و

فذلكة المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون

من قلد غير من هو اهل للتقليد في الاحكام الشرعية معاقبا اما نوع من شطط من الكلام وملك تدعى ذلك

اما لابتنائه على القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في بطلانه

مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض تحققها فلا

علينا مع ان هذه الدعوى ليست مكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول

ربما غفلوا عما يلزمهم في معرفة الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما

راينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة

العلماء والتردد في ابواب العرفاء والمسئلة عن مسائل صلوتهم وطهارتهم وصيامهم ثم ظهر انهم غفلوا

عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون لشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته

من دون اخذ من العالم لاجل عدم تفطنه بالسؤال وغفلته عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا لرأي مجتهد

ايضا فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يمكنون بكثير منكري الضروريات اذا امكن في حقه

الشبهة فاذا امكن الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في

الامور العامة البلوى من اوائل الشريعة وخالطا اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه مضافا الى عموم البلوى

تنبيه اخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة

عرفت ان عليها التربص بعد الطلاق بزمان تجهل بها مقداره حتى يحل لزوج اخر فكيف يجوز لها التزويج

باعتذارها اني لم اعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض

وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب

ان اكثر الاطفال والنسوان في اوائل البلوغ وكثيرا من النسوان والعوام في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين

بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة يحصل للعلماء والعقلاء ايضا فالنزاع

بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي وملا مقيمه ره لابد ان يكون ره فيمن حصل له العلم بالاجمال ويقطع لوجوب التحصيل لكن يقصر في تحصيله وعمل بمقتضا ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى وحصّنا بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوا ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سدّ ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا لمقصّر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال السيئة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فلا ينبغي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكر ثم بعينه مبهم يجلي الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والاداب والاعمال لها اثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي الملاغ ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ان ترى ان الانبياء لم يقدروا في اول بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وحضور ميت المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمة تعالى اقتضت تبليغ ذلك وتتميمه متدرجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له الحجة مستفهم في زمان فهم فلا سبيل للمواخذة عليهم ومن فرغ سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار تحصيل ظنه الى حجيته ويكفي بمقدار مبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي عليهم او من يقوم مقامه على غفلة جمع من بعض عما جاء به للخلق للارشاد والتعليم يجب عليها تنبيههم وارشادهم وكذا الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل انه مقتضى اللطف بتبليغ العمل الذي له خاصية واثر مثابة لتحصيل الكمال وما يعلمه الكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الله وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به وينتهي الكلام في هذا الباب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر له لا يوجب

ظلما والا فلا بتان لا يتفاوت حال المعتمر من حال المؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل آخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه وما يتعلق من المسئلة بما نحن فيه ما لمح منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسئلة فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر للتحقيق الحال فيه ما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ويكون الاشكال في فهم معنى الفوات وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحايض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذا فاقد الطهورين على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط فيه مفقود وهو التكليف وهو تكلف واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحايض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لانه لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تقصير الصلوة حال الخوف في العدو واخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك للصحيح السالم العاقل المتفطن المتهيؤ للعبادة قبل الوقت من كان في نظر اهل العرف من المستعدين لمتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي للصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال في العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للسعة باح ادا منع من سفر فاته منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له من جميع المال المحتاج اليه ونقول ان المكلف الذي استقر له

على طلعته وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه كذلك بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه وانا
اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فالدليل على وجوب القضاء خارج
الوقت كان المجتهد والمقلد اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما فكان عدم مطابقتهم
الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مامورا
به فاتى به فقد فعل والقول بان المامور به هو الذي اتى به متصفا بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل
الامر المطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات و
نحوها ومهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات
ونحو ذلك فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب بالعلم بان
الشرع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية ايضا لا يضر
في ترتب الاثار عليها جهالة لكونها عن الشرع فلنتكلم بالتكلم في مواقع المسئلة والتمييز والله الموفق فاعلم
ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل العيني المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستيفاء وعدمه
ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ
والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فنقول ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة
والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك
في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام من الماخذ فقط مثلا ان يحصل بتتبعه ان الا
دلة على احكام المسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا انه
لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ادلة
الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذلك علم مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة
ايضا التي بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال
ثم يرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقيصة بحسب الانفصال
والاستكمال والى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل

دون بعض

دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات
وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب
فيه مدخلية الانس والممارسة والقصور والكمال ولذا لا يحصل ذلك غالبا في اوايل بلوغ مرتبة الاجتهاد
واما التجزي في الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شئ
اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو ممتنع عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية
وهي متجددة في كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع
ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع يشبه
المكابرة فنقتصر في الكلام على المقام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجاج على الجواز
بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة
غيرها لا مدخل فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هنا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلم من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع
ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير
جاير لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط ووجود المدارك لاحتمال كونها
هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هو الضرورة والاحتياج
لسد باب العلم واجيب عنه بان لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن
خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر بعد التامل فيما مهدناه
في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس
لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فان الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه
قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مسلم بل الظاهر انه لا حرمة للظن في اصول الدين انما … حرام مع
امكان العلم لا مع انسداده وقولكم ان الضرورة تندفع بتقليده … فظن المجتهد المطلق ايضا
هو ايضا ظن فما وجه الترجيح وقولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر على

حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل عرض عريض بلا يوجب لمر مصلق اذ قد بيّنا ان المراد من
المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون
على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه الطريق يخطّي الاخر واختيار احد هذه الطريق
ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين الجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في
الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة ينبغي افراد المجتهد المطلق ايضا تحت الظن فان قلت نعم ويكون ظن المجتهد
في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا يلزم وجوب اتباع اعلم المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما
اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل بما فهمه المجتهد المطلق او يساويه
هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولابد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة
اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم تكليفه في الواقع فهو انما يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه
المجتهد في الكل متى بقي احدهما اضعف عنده والاخر اقوى في حصول الظن له بما فهمه المجتهد صير ظن المجتهد في الكل
الخالف له بما عنده ولو فرض عنده احتمال التركيب لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة بالنسبة الى جميعه
عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء
في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد
بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في
تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد
المتجزي فهو كلام اخر لا نمنعه بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي ~~فهو كلام اخر لا نمنعه بين~~
والمطلق ولا دخل لهما بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام كذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم
جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم وقع الاجماع
على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في
المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا
اول الكلام كيف والمشهور بين الاصحاب العلماء جواز التجزي مغايرة الامر لتساوي الاحتمالين

ولا مناص عن

ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا دليل
عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا
ويؤيد التعيين انه ترك التقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن ومن فقرة عمومات
وجوب العمل بالايات والاخبار ونحو ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن
الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد
جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل
الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء
من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه
اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رض استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق
بظنه والتحاكم اليه حيث قال ع فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا و
عرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول ان ظاهر الروايتين هو العلم
والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف
فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى بالظان من جهة استفراغ
الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم
مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذا الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في
ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن
انما يثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية
وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل في سير الائمة ع واصحابهم وطريقة رواية الاخبار
وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم ونصبهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم ليسوا بمعصومين
عن الخطاء والنسيان ولا الاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطريق
ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي فلم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من

الحق مع هذا فيمكن حمل العلم والعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالتهما على جواز التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة اعتساف سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول انه يلزم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها منها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد العامل بالمجتهد اولا وهذا العامل بالمقلد بالذات وان كان العامل بالمجتهد بالعرض ومنها ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وفي هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي ره وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم في اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا ويثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة

وجواز الاجتهاد

جواز التجزي

جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فيتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور وربما يجاب بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجوب الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل بالقطع ثم ومنها ان اعتماد المتجزي على الظن بدليل الظني يتعلق بالظن في العمل بالظن بان يقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بالدليل وتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور ونحو تقرير هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص من العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت مبدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزي في

ولو كان متجزيا في المسائل الاصولية

الاصول وبالوقوف عليه التجزى فى الفروع فلا نسلم التوقف فى المعطوف وينتفى المغايرة فى المعطوف عليه وان اريد التجزى فى الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة

ح ايضا الثانى فى حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقى ظن المجتهد المتجزى تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر مرارا سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يكون غاية الامر انحصار الامر فى الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم قد يستشكل فى دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسؤل عنها من ائمتنا عم حتى يعرف من اجتماع اصحابهم عم عليه ما يعرف به رايهم عم كما هو المناط فى الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التى لا يحتاج الى نظر واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشى من الدليل عنده ودوران الامر بينه وبين التقليد ضرورى فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزى ايضا ياخذ بالدليل اولا ويمكن

بوجهين الاول

الجواب عن الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء او اهل العدل من جهة افهامهم الناشية من الفرار من لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعى من حيث انه ظن بلا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكن يكفينا فى هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده ولما كان ادرج فيه ذكر الى غيره من ترجيح المرجوح ونحوه ايضا من اجماع العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية والثانى ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين فى رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم عن ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم فى فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالقواعد الملقاة اليهم التى لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد وظنونهم فى فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته

فدلك

وكذا معرفة الاعدل والافقه الذى لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهى والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم عم بما ثبت اولويته منهم من الطريقة ثم يثبت حجية ظن المتجزى ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثانى ان الكلام هنا فى مقام تجزى الاجتهاد واطلاقه لا فى طريقة الاصولى والاخبارى وغيرهما ونحن نقول لاتفاق العلماء فى كل عصر ومصر من زماننا هذا الى زمان ائمتهم عم بحيث لم يعرف منكر معتمد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة الشارع من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق

من سنده الطريقة

الاجماع المصطلح كما حققناه فى محله ولا يخفى تحقق الاجماع فيما كان المسئلة ماتية اولم اصحاب الائمة ويسئلون عن ائمتهم عم واما الجواب عن الثانى فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا فى الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضاء صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسايط اعنى بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعيينه وقد عرفت كفايته فى المقام وما ذكر فى الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس كسبى لانه علم ليس بضرورى لاحتياج ابطال التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير موجبا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيده الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزى ايضا بديهيا ايضا

لمن ان سلم فلا نم رجحه عن تقليده

وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك التحصيل يحتاج الى الاستدلال ليس بضرورى واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق فانون

التقليد فى اللغة تعليق القلادة قال فى الصحاح القلادة التى فى العنق وقلدت المرأة فتقلدت هى ومنه التقليد فى الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدى وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله تقليدا له وكذا الاجماع وكذا رجوع العامى الى المفتى وكذا رجوع القاضى الى العدول فى شهاداتهم

وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله قال العضدى

وذلك لقيام الحجة عليه لقول الرسول م بالحجية الاجماع بما مر في صحته وحمل الشاهد والمفتي بالاجماع
ولو سمي ذلك او بعضه او ذلك تقليدا فلا مشاحة في الاصطلاح في التسمية والاصطلاح اقول على
هذا يشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف يجوز ولا يجوز في
الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان
كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان محل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول
الغير مع قطع النظر عن الصنفين فكأنه قال ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي
اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقولهم في الفروع
بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ
عنه ثم لتشكيل المقام في قولنا انه بعد جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد القائل للتقليد
ولا يجوز تقليد غيره فاذ ذلك الا في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح
الاول لانه عمل بقول بالدليل ولذا يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز
الا انه قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مقلده يكون حجة من عنده وانه مكلف به ح فيكون هو مثل
تقليده للمجتهد باعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم
في الفرق بين المكلفين الاخذ من احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب
الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه ربما بالغيب او بمظنة انه ابصر من العامي الاخر الذي اخذ منه
الاخر باعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا ما لم يدل عليه دليل
كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وحصل الشك في
الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما ستشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل
الآن في اعتماد في التقليد على اصولهم للعترة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا
عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف
الاجتهاد عينا بل هو كفائي كذلك وعليه اكثر العامة وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا

على العوام الاستدلال

على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل منا مستند العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص
الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص
محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسئل العالم برهان يتبين
له صحة اجتهاد المجتهد بدليله فالحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا محضا او عالما بطرف من العلوم للاجماع
المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم فالمدعي في كلماتهم وصح
بالاجماع السيد ره وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في كري بعد ما نقلنا عنه ويدل عليه اجماع السلف
والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكلما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة مر وسنذكر
بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل
عند وقوع الواقعة بل يحتاج صرف مدة العمر او اكثره فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم
الادلة وضعف ما استند اليه من برهان بحرمة المستفتي على المفتي لخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام
على القبيح ولانه لا يجوز التقليد البحت في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا
منه والا لزم التكليف بالمحال ومن يمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع
واكثر سبها منها وبعد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل والا لامتنع على المجتهد
وثانيا مع ذلك تجويز الخطاء بذل الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب
مبتنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجبلية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس
المطلوب منها الا الدليل الاجمالي كما سنبين في محل مسائلها وقليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع
جزئيات متفرقة منتشرة واكثرها مبتنية على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى
دفعها الا في كثير منها في الحكمي بعد الاعتياد والساعة وما ذكروه لا يخرج من التقليد عند
اهل التحقيق خصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد في الجملة عرضا ووضعا اولا والظاهر ان
مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرها كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص

وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان المنصوص من اخبار الاحاد التي منها المتواترة العظمى
فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل عليها فاذا اعتمد في
ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان مجتهدا في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم
يفرقون حيث قالوا اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع على امره وكيف كان في المسئلة واضحة وضعف القولين
اظهر من ان يبين نعم هيهنا كلام اخر وهو اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد
من المسائل النظرية التي لابد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع العامي ورجوع العامي
الى المجتهد فيها اما بالتقليد فغير انه يتوقف على جواز التقليد فيه فيدور ونظيره ما اورد على التجزي
واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي
لابد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل المجتهد المقلد فيها يحكم عقله اما بعدم وجوب
الاجتهاد في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما
بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد بلغ التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او
الحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده كما انه يرجع في
جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف والفهم وسيجي الكلام
في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة
ح ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وما حررنا في القانون السابق وما ذكرنا هيهنا
تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاولى من التكليف الى ان
تحصيله الاستكمال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما
هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء وسيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء و
الاستماع منهم فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لابد ان يخصص الكلام بما بعد التفطن لذلك
لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا
اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضيق الوقت

وعدمه مط والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل
بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد
في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع
مط وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه
ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت ظهطلان الاقوى الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به اما عدم الجواز
في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد
من يقلده من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه ما اجتهد فيه صحيحا الا في اجتهاد
نفسه فانه يعلم بانه مظنونه ومال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين
في ان واحد احدهما اقوى من الاخر وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد
بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد
الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال علم كونه ما اجتهد فيه في الواقع
نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثلا ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية ولم يتفت
الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يمعن النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ثم اذا صادف ذلك
موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فيطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة
ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي
ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من
الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في غاية مرتبة التحصيل المتردد للمحصل بين ان يكون ممن يجوز
له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر ومع موافقة راي المجتهد الاعلم يصير معينا للاعتماد على نظره ولا
يبعد العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد
في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتامل حق التامل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم
نظره ويبذل طاقته ولكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهد فانه من المسهو وعدم

جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة
ونلفقه بجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم
نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه
يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن
اذ المعيار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له اذ حصول
الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير مورد التكليف وانما يصح الاخذ
بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ
بقول الغير العمل على مقتضاه مثلا ان من قلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا مع تقليده ان يعمل على
شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيقته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له
الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتداولتين
هنا احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر
الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن
حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان
والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل
بالجزم المطابق للواقع الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب
علينا اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمنا ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي في اخر الكلام
على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع فلا يجوز
يعني ان قلنا باشتراط القطع ح
التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ للقائل ان يقول بعدم لزوم
القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح
الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع
او الظن في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور

الاختيارية

الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما
كالمسائل المترددة فيها المتوقفة عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان
المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة
النظر لتحصيل العلم لانه يجب عليه تحصيل الظن ابتداء اذ قد لا يحصل له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول
ولا بعكس
فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن
والعمل على وفقه بل يتوقف مثلا من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة المقابلة الى الاجتهاد في الفروع
فيرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل العلم بالاصالة الى دعوى ان
مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر
حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب وهي في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في
نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر
والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المعلمين المتخالفين المجتهدين لا يؤاخذ
احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر
المتخالفان في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا
لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق الواقعي في نفس الامر
بالمسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب
في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمنا فانما نسلم في المجتهدين الكاملين المتتبعين
للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه انشاء الله تعالى مع ان فضلا احمد وقال به الذي في وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك
مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا فالظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن غير دعوى لزوم اصابة
الحق النفس الامري انما هو تحققه تم وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي الحلول وكيفية المعاد ونحو ذلك
فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالضرورة من الله ورسوله بعد ثبوتهما في ثبوت الضروريات
ايضا اختلافات وكذا في مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي والوصي بعد

لا دليل على ذلك فيما ايضا اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان
عن الله تعالى فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله فاذا جاز ان يكتفى فيما يبلغاه بالمظنة الحاصلة
من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفى في اصل
اليقين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة
نبوة نبينا تمام اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة ع والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل
احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد
ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع سقط من الكلام وقد بينا في اوايل الكتاب
وكان الاصل في اصول الدين واحدا كذلك الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب
الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه
في الاصول بسبب اختلاف ادلة رسالة النبي ص او الامام ع بل اقول ان النبي ص مبعوث لارشاد
الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تم ان يعبد بالحكم الخاص
والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي ص في الابلاغ وتكلم مع قوم بلسانهم في الكلام ذلك لكن اتفق
ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واي عقبة الثواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ ام لا لان الله
اراد منه شيئا اخر ونصب علامة لما هو مقصود وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب
او اشتباهه في فهم ما شافهه النبي ص بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون ذلك في فهم ادلة الامامة
او النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة
وتفاوت افهام المخاطبين بسبب دليل على رضائه تعالى بما يفهمه المخاطب من الخطاب فلا يوجب عليه
اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل العيني القابل للانحراف من الفول اذ اختلاف
العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في الادراك بحيث لا يمكن انكاره ونو مكابر معتقى عقله ما
لذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف ولذا انما يعتد الوسع
والطاقة والاستعداد والكلام في ان المخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا هو الكلام

فيما نحن

فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغه
طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في الوجود النفس والدواعي الجالبة لاخفاء الطريق قد يخفى
على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع
الخطار من دقايق معايب النفس والاطفال في اوايل البلوغ فان فهمهم ان محض مواقعة الاباء والامهات
ما يوجب التبعد عن البلوغ الى الحق ما لا يخطر ببالي اكثرهم بل يصعب ازالته غالبا على العلماء المرتاضين
الذين يحسبون انهم خلعوا هذه الربقة عن اعناقهم فضلا عن فهمهم وترك الكلام في ساير معايب النفس
من حب افكارهم الدقيقة التي استقلوا بها وعدم تقاعده عن مكالمة الخصوم ونفيه بجودة التفتيش
عن درجات العلوم فان لهذه المعايب دركات تحت دركات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصفية العصمة
وربما يكون فيها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلص عن جميع
عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا واحد الناس بعد
مقتضيه من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يقع بابطال العقايد والاعمال لكافة
الناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكمة الله ولطفه بل العدل فظهر من ذلك ان مراتب
التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد في القواعد ان الرياء قسمان خفي وجلي فالجلي ظاهر
والخفي انما يطلع عليه اولو المكاشفة والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه
اليه فتفقدها فاذا هو حب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض من ذلك
الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم
نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال ان فلانا مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس فعرف موته
الى امرها ذكره والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر
وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل الناس من ذلك طايفة من الصوفية باخذ طريقة
الملامة فجعلوا يباشرون الامور الرذيلة بل الاعمال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم
من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك الى اكتساب الناس وانت خبير بان كل ذلك

معصية ومخالف للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة رجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فمن ضيق
النسبة وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر على عادة الشرع بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق
النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجليلة فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل
باب فان قلت ان ما ذكرت من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع
قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر من الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان
عدم وجدان القول بعينه لفصل لا يعدم الفصل بالكلية وجود القول به ثابت في الجملة بحيث يظهر من
السادة الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل
بل الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكن تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح
وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع فهو يترتب احكام الكفر
على بعض الصور في الدنيا لا تمنعوا لاينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه انشاء الله تم ان تحصيل العقايد
الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما حصل بالنظر في الدليل والثانية ما حصل بالتقليد نظير
ما حصل في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة
ما حصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد
هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير
وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد
او التقليد ومراد المحقق البهائي من تقييده الحال مشتركة القطع يرجع الكلام بعد العلم في جواز التقليد وعدمه ايضا
التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم
من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين
فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه
فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين
مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين عن الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيذهم

[illegible]

وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفتهم ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير
فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول و
موضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين ويجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول
من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص به الذي هو مفيد حسن الظن تقييدا بما نحن فيه فيجعل القسم
الثالث لصورتين احديهما حصول الجزم مع الاطمينان مثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تأملهم في معنى
الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم و
علمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخاله في القسم الاول كما اشرنا اليه انما الاشكال في الصورة الثانية
والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فنقول
المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم واعتمادا عليهم وهو يفيد غالبا
الاطمينان والسكون والجزم في بادى النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن الشوائب والغفلة وغفلت
عن الشكوك والشبهات لعدم عروض مخالفات الطرائق والاحتجاج عليها فالكلام في سقوط التكليف عن
هؤلاء فعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان المنافي لوجوب
النظر مستظهر لان المكلف غافل عن الوجوب بالفرض ويحسب اعتماده على مثل ذلك او ما هو معرفة
كاملة واما من ترجح عنده انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي يعني
ان الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول لم يحصل
بسبب ذلك له الشك وينحل عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك معصية ثم عنهما ومن احتج حصول
الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين وسيجيء
الكلام في حاله والحق ان يحمل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد
والثاني من لا يحصل له الشك بل الاطمينان باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي وفائدة
اخرى ولا يخدش في اذعانه اصلا كما نشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن انه يجب الصلوة على المجتهد
علمية بل قد يخص بهذه الشخصية اذ علمه بما ترجح عنده من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا

نبهتم على ان مسئلة الامامة خلافية ولكما الفين ايضا ادلة على مذهبهم لا تدان بالاعظم ثم يختار مذهب
الامامية هيد حاذق ذهنه ان هذا العالم التبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين على نحو ينقض
مذهبهم واخذ هذا المذهب معرفته لوجوب النظر والاجتهاد فهذا المذهب حالا يا شرائط اهل
في النظر و يسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظ انه ايضا معذور الا في هذا الذي
وسيجي الكلام في حاله وانه فاسق لاجل هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه
قواعد العقلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لعدالته
لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانها من تعبدي ولا رئاسة الكلب والخنزير ابعد من التقصير
من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما وكذا اطفال الكفار قبل التمييز فهذا حكم وضعي تعبدي لا ينافي الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه
وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون
بقول المسلمين اصلا كما انا نقول حكم النواصب محلية دمائنا واعراضنا يوجب الظلم من الله واما كون جاهل
هذه الجبلة منهيا عند الله فهو من تابع الاستعدادات كنجاسة الكلب وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية
عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين
المتولدين على الفطرة الساكنين على غاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم
وحصل له الشك وقصر في النظر طلبا لسكون النفس واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل
مع المسلمين ولم يتفطن بل حسب ان الحق لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعث شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار
فلم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو
في غير الاثم والعذاب بالجملة قاعدة العدل تمنعنا عن الاقدام في الفرق بينهم فيما لا فرق ثم اصلا واما الايات والاخبار
الدالة على خلود الكفار في النار وانه لا يتبادر منها امثال هؤلاء بل الظ من الكفر الكافر هو من كفر وستر
الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين
بانه عدم الايمان ممن شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كليا تها فالمراد
ممن من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يجعل تعريفا

للكافر الذي يجري عليه الاحكام

للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني
فغاية الامر انهم مالم يسلموا لم يوصفوا واما انهم ممن كفروا فيشكل الفهم عن الايات والاخبار وتفصيل الكلام
في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول ام لا الثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق
بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكون
انسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف او يداخله ملاحظة حال غيره المتدين بدين او مذهب
مثل ابيه او امه او استاده وعلى اي التقديرين فاما يأخذ طريقة بمعونة عقله ويطمئن بها
او يحصل له ظن بطريقة او يبقى متحيرا او متردد او على الاول فيسقط عنه التكليف لبوائه الغفلة
عن وجوب شيء آخر عليه وان كان اطمئنانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف
الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية
لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظ عدم الفرق بين افراد العارف المستمر حتى لو كان صغير
في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك فضلا عن
الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطريقته فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود
الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك فلم يمنعه من غيره تنبيها
على ذلك حتى كبر ولا اثم عليه ولا مواخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره النبع
من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فيجب عليه الفحص والنظر والمقصر فيه اثم ولا فرق في ذلك
ايضا بين ان يتفطن المكلف لان اطمئنانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبوله التشكيك
لو صادفه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا يضر في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك
انما الكلام بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع
معرفة انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول
الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل من الاول مثلا الاول فلا ريب في وجوب تحصيله ما يحصل
به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد

بلغ

دفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاعتبار كما اشرنا اليه مرارا ثم ان آل الامر بعد زوال
الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذا
الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى شخص فان من تردد
امره بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان
الذي يحصل بسببه قطعا وجزما وان امكن زواله في نفس الامر بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها
وقد يحصل له ظن بصحة الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره
لتحصيل القطع والاطمينان والتفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن
والظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف حال
هذا الشخص كما في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الفحص
التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد
ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه فنكتفي ح بمظنتنا فنقول فيما نحن فيه
اذا عجز عن النظر فوق ما عمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل العلم ايضا تكليف
بما لا يطاق فاذا اتفق لناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين
ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه الظن لا يجب تحصيل اليقين والذي تشمئز منه الافهام وتنزل العصمة
لا اباء عن هذا الكلام وقد يمكن تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها في غاية الغرابة فان المؤمن عن ملاحظة
خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع تاويلها المطابق لآرائهم واهوائهم
عليهم صبغهم مموهة بالمعرفات متبعة في تمام مقاصدهم بما يعقدون على الاتباع وادلة الشيعة
منكرة الراس واليد مقطوعة الاطراف مندرسة مواضع الدلالة اذا ابدلها بهم ولم يحصل له الا الظن باحد
الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او بتوجه الرجوع غاية الامر انه بسبب الامثال النفسانية لم يتوقف
عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي مشاعبة لدين من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف
ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حق للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم

من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم

الاصابة

الاصابة كاشف عن التقصير غير تمام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها فلا في تفاصيل
بعض حالة دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع
هي هذه الصورة أن المراد هل يجب النظر لتحصيل القطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن
الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن فطرته لسبحو او تفصيليا حاصلا من دليل
من حتى لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي
ياتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان
فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من
جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم كما في اول النظر كما سيجئ واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان
الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالمشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق
التقليد في الفروع واذا تحرر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس باب
الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن
في اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف النفس
من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن
للزوم التكليف بالمحال كما سيجئ وبيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت
المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك
واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير
المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو من اشكال
بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار الامر بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي م وحقيقة
المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار
المذكورات لا الاقرار بخلاف دوران الامر بين النبيين والوصيين مثلا الذي يتوقف كون
الاعتقاد يقينيا مطلوبا بالذات وحصول اليقين من جهة مطلوب اليقين الثبات وعدم الزوال وغيره

انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى لم يعتبر بعضهم في
اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا هذا حال القسم الاول واما
الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او بقي مترددا بعد التفطن والسعي فيعرف حاله مما ذكرنا
في القسم الاول من ان الحق منع ايجاب وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن
والمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد
في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق
الطوسي قدس سره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب
معرفة الاسلام ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل
او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن ايضا او يجب القطع وعلى
اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع ام لا وقد
و على فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع صح
مر الكلام في كثير من هذه المسائل الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه
وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة والاشاعرة يقولون بالثاني والباقون
بالاول والثالث هو المسألة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني
واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم
في معرفة الاشياء بالذات لا يقولون بشرعيته حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا انما ينحصر طريقه
اثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسيمة دنيوية ودينية
ما لا يحصى كثرة ولا يبيد ولا ريب انها من غيره وهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعم ولم يعترف باحسان
ولم يؤد شكره منعما ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعم عنه
وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها اراد
منه الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم
ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا اللوم فاذا

ثبت

ثبت وجوب شكر المنعم ووجب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف ما يليق بالشكر
على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية
تحصيل المعرفة وهل يكفي فيها الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله
او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما مر من تتمة الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر
لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب
والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل
على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض
فلا وجه للاطلاق لكن قلد محقا وجزم به واطمئن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف
وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظن انه شكره على حسب ما ظن وكم من مقلد مبطلا و
اطمئن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا بتذكره والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلنا في المقدمة
اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بد ان ينزل اطلاق كلام العلماء ومثل ما مر في باب الحادي عشر وغيره على
ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف
مطلقا مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي صلعم والتكليف بالنظر
الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وان لا معنى
لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيء لان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة
الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قلناه مما قدمناه من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا
بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحققه مستقصى في محله وثانيا بان
العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب
عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة
فاما تعود الى المشكور وهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ
واما في الاخرة فلا استقلال للعقل فيها ولانه هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز منه انا نقول فائدته

نعود الى الشاكر وهو محض حصول القرب وهو حسن بالذات لها ولا تحقيق فائدة آخرى معها ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الاجلة محض الدعوى وقد اثبتنا في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه ثم ثالثا بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الحاصلة التي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو راى الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر لتمييز كاصحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المعتقد ورد بانه لا معتقد ولنا من طرق الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شي منها معتقدا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقصود لاستبهامه لاحتياجها الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة ولهما في بها المزاج وثانيا بمنع ان يتوقف عليه الواجب وظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت حكم في معرفة الله موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فجعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة وما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه هو استلزامه الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر لبعض من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو موجودة الاول الايات

الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا فهذه ونحو ذلك الايات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الايات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية اقول على ما حققت المقال في صدد البحث لا يابى عن العمل ببعضها في الجملة واكثرها واردة في المقلدين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا او اقيم عليهم الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل الازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل القدر المسلم من اللغة والعرف هو الجزم وعدم التزلزل فقد تراهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن

التي يسموها الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا وهي الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض اخر وعند بق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيخصص باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الايات ظواهر لا يفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص غير الكلام فينزل الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان معقود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الايات وهو مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم تمسك بجملة الايات التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الفرع خرج بدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع خرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع وضوح ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم يعمل به فكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكما انها وجب علينا اقامة الدليل على ما ادعيناه من العقائد ولكن هذا اذا تبين انا نلتزم وجوبه بوجوب عليحدة لا انه شرط لتحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرطا لتحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدينية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبرائة اليقينية لا تحصل الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج

عن الاستدلال بالايات

عن الاستدلال بالايات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا تحصيل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي التخيير كفاية الظن ان يقول الاصل برائة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصل الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارائة طريقهم كما مستنيري البصيرة وثانيا القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابل الظن كما نطق به اكثر الايات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك فهم لا يوضح به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف وا خوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فانه ثبت قبله وبعده حتى ظهر لك الحال مرابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم ولا اداراك لهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر فانه لم يمكن تحصيله فالذي يعمل بجزمه معتقدا لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس بتكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في ذلك الايات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا بما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهبا لاباءهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم ع مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك مرة لقد علمت ما هؤلاء ينطقون مع بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وعنها ايضا الكره الاجابات السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليه شيء ثم ان الاستدلال بهذه الايات انما يناسب مذهب الاشعري

حكاية عن يوسف ع

لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر

واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال بالدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والمناص عن ذلك اما بجعل ذلك من باب المماشي على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله نعم واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه ويتمر ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكر ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما تكلمه كما هو مقتضى اللطف والا لم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واما كان النبي مامورا بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب التاسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة فهمه ص ووضوح افهام الامة وبمنع وجوب كل متابعة عليه وفيه ان المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه من فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما ياتيه به انه واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه ص خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان ظ الاية وملاحظة شان نزولها ووقت نزول الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المومنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المومنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم وايجاد له بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا فمحض القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا وقد ذكر الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم

لزم اجتماع

لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال ره في باب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المومنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا والاية والاخبار الدالة عليه منهم والتفصيل في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول النبي وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين الناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولقاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا فلان من المشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او مأول بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به جميع القاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على المتامل من التامل في كثير من المسائل وخلي نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوع والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا في جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت من الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذا المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام الجماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقله عن قدمائهم ايضا وكذا المولى الورع المقدس الاردبيلي وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم ممن صرح بكفاية الظن منهم العلامة المجلسي وغيره

ان العلامة قال في ...

مع ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في الاصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه في مباحث

الاخبار ولا ريب ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعي اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم الا ان يقال

ان يكون مراده هم من وجوب المعرفة وجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع

على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتقاد على شخص بحيث يطمئن

النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم احتمال تشكيك خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول

فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل الابعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا

فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا خوف الابتداء مقتضى ذلك

الظن فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه ايضا لا بد ان يخص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير من لا يتمكن

من تحصيل القطع اما لمانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام من باب

الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره فالايمكنه مجاهدا احدا من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصيص

حقه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والاظهر في الامر الحكم بعدم الاثم اما العذاب

الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اذعن فيها بدون الاستدلال

يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يذعنوا بها في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان

الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم في اصل الجواب يمنع هذا الاستدلال

المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد

من منع حصوله من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره وان اراد انه

لا يحصل من الركون الى عارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بمجرد الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا

يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق الخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يضر الخروج عن التقليد المصطلح

فان شئت قلت انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح الرابع الاخبار الدالة على ان

الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله عم في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله

والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك والاستقرار لا يحصل فيه اليقين ولا يحصل

اا

الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الثالث وفي مقابله من يقول

باللسان ولا يعتقد بالقلب وهو واضح الخامس ما رواه في ... عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله

فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر

هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الجنة فيدخل اليه من

روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال

من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته

فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث

والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة الى تهذيب

النفس ومعرفة خالقه والاطاعة له وسكن اليه سكون الحمائم والمراد بالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه

نور ولا اعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتقاد واما كونه

ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق

للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تأويل بملاحظة نوع من التقية وطبقه على الاخذ بالتقليد لا بتثبيت الله فان

التثبت لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول بدعائه اسلامه على هداية الله

والثاني في ضمانة الناس من بيغر او اجماع وهو بعيد احتج النافون بوجوب النظر وهم بين القائل بحرمته بوجوه الاول | بجوازه وقال

لزوم الدور وجه بعد ذكر في تقريره وجوه او جهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو راي الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله

المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله وانه هل يجب ابتداء ام لا ومعرفته لكونه فرع على وجوب النظر

في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه

ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف

على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب

النظر في معرفة الله تعالى اما لانه داخل في طلقه واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور

اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فانا

المذهب وان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجز فيلزم توقف العلم بالصدق على
العلم بالصدق فليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر
لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا
وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو محال وهذا التقرير يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزه بانها فعل صادر من الله
ثم تصديقها له ووجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله
تعالى من حيث انه مرسل للرسول ولا يثبت له الوجوب الا مع العلم بصدق النبي الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب
النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله الى آخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه ولعله ان كان مكلفا
وحاصله قد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر آخر فيجب ذلك النظر وجوبه
موقوف على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير
مبتني على نفي حكم العقل وانما اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله وامثالها على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا
على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله نعم ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر
في معرفة الله وامثالها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فانا نثبت وجوب
حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك فلما يستقر الراي على وجوب
النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد الطرفين في المسألة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين
بالخصوص موقوفا عليه النظر الثاني انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال
على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف
على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته
بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى تحصيل كيفية
الاعتقاد ووضع الاصل البحث للاخير انما الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فسيتبين الخبر فيما
بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق

السادس

الطوسي

الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والمحققون انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على
مقتضاه وجعله دينا له حاكما على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والجاحد
عن محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطق به الآيات
والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فجعلوه فعل الواجبات والمستحبات
وذهب بعضهم الى امر آخر واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاركان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فالاولى ما اعطاه اطلاق
الاخبار هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات
والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما
اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب مقتضاه بهما ايضا ويدخل
فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر والكامل منها ثمرة مثل ان
ثمرة الاول حصول ثمرات سائر المعاني وزيادة حصوله بعد كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا
للوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك لكن لا خلود لهم
في الآخرة والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الصواب والاجر واما من
يكفر صغايره باجتناب الكبائر اذا اجتنب الكبائر فيصير مغفورا او مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة
الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على التوبيخ فيه للمتكلمين والاوساط فرق
ثلثة الاولى من يعتقد العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك والثانية من يعتقد العقايد الحقة ويترك الكبائر
ويأتي بالفرايض التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد العقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية
كيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يتم فيه الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكحة والتوارث
ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب وان تعقبه النجاة هو نفي
الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار
الضروري في الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا

والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان

كل المحرمات

ديث

السابع

واما الوذكر مع الايمان في مقابله فيراد به امر للمعينين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه ص كان يكتفي من الكفار
بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجياته المستحسنة
ويكتفون بالتكلم بكلمتي فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما ستشير اليه
وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان
الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو
اعم من ذلك ليتحقق مطلق المقر لسها دتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضر بنا ولا ينفعك اذ من البيان المغني
عن البيان ان النبي ص كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على الله
ليتقوى شوكة الاسلام بالاجماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة
المسلمين ويناكحهم ويوادّهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك مع انه كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام
ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويؤكده على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاءه
لارادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثالث قوله م عليكم بدين
العجايز ولا ريب ان دين بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر فلفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع
صحة الرواية عنه م بل قد قيل انه من كلام سفيان الثوري المذكور في الالسنة والسفا ومن كلام المحقق البهائي في حاشية
الزبدة ان هذا موحكاية دولابها وكفها اليد عن تحريكها الاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر
للعالم والنعة ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد وهو ما روى ان عمرو بن عبيد لما ابتدع مذهبه بين
الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا
والموضح قال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انه رواية لكنها خبر
واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على المطلوب لم لا يكون لمنع عدم قدرة العجايز على الا
سيما مع ما ستبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى المعرفة بطريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوز
نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز هنا جنس الجمع لا العموم نظرا الى عموم كل الناس افقر من عمر حتى
المخدرات في الحجال لعدم اقتدار اكثرهن او بعضهن على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بقي الكلام في

٢٩٦

كان عليكم ح اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ
بالاستدلال لا التقليد بل ما على المستدل به والذي يخالجني في وجهه وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما
حصله العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من دون توقف وولا بها في الحركة بمجرد
غليتها عن يدها والثاني ان الاليق والانسب الاستدلال والاسلم لكافة الناس الاسهل لعامتهم هو طريقة الان
دون الاستدلال بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك بابطال
الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه دون التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء انا صلنا على طريقة وحدة
الوجود ولتسميتها الصديقين لما استدلاله الحق الى الحق لان محققي المتصوفين لذلك معترفون بانه لا يتم الا
بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصدون
لاتمامه بالاستدلال كما صدر من بعض متأخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه بدا اكثر العلماء فضلا
العوام ولا ريب ان منزلة دقيقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف به بذلك عامة الناس ولذلك خاطب المكلفين بقوله
عليكم بدين العجايز كما افتطا ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر وما قيل ان قوله
تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين فاولها
اشارة الى الاستدلال بالاثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود واخرها يعني قوله تعالى اولم يكف بربك اشارة
الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي دعا اليها رسوخ ما فهموه في خواطرهم بل الظهور الا
انها نسق واحد كما ينادي به استفهام عدم الكفاية فانها متعارف في تاكيد الكلام السابق وتتميمه لانه مباين للاولى
نعم ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين ع يا من دل بذاته على ذاته وقول السجاد ع بك عرفتك
وانت دللتني عليك منهما فيحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجلي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم
سببا لتوجهنا اليك ومرشدا الى ان عرفناك بما استطعناه او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وجوا اسبابا
الامور الغريبة التي يحصل منها العجز وجرنا الى المبادئ الكبرى صارت سببا لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك
عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر سنشير اليه انها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع الى الاستدلال
العجوز الرابع انه ص نهى عن الجدال كما في مسئلة القدر وروى انه ع خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر

فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ع
اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدال بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدال مع اوضاعها
وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تحكم حكمه وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في
بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان عندهم مظنة ان يتوهان هولاء
بعدم استقرار دينهم ويدعونا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو للاستلزام
النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا
فالنظر والكلام فيه مزلقة عظيمة لا يؤمن ان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله بصفاته الذاتية او الفعلية والامر فيه
داير بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول ان النظر في المطالب والتمييز بين الحق والباطل اثباتا
النفي او الاثبات انما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الاخر او بابطال دليل الطرف الاخر وانما
يقام البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين ولا يفرع عدم الاقتدار
على ابطال دليل الخصم لان لا امتناع عدم القدرة على ادراكنا الحقايب الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين
في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا وانما البرهان
على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح
الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما علينا به الكتاب والسنة فلا ينفرع الجزم عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين
المحققين اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها في مثل شبهة صلوة الكافر المتداولة في الالسنة والكتاب اذا
اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فاذا سلم بقاء جزم لنا في وجه حكمة خلقه
من لا يوجب التامل في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو وجوب فتحاني الكبرى وذلك كما ورد في الحديث
ان موسى ع قال الهي ارني عدلك فاوحى اليه ان مضي في جنب عيني على طريق فنقل فجاء فارس واستراح ساعة وراح ونسي
هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فرجع الفارس وقد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسأل سيفه وجوز اسمه
فقال موسى ع الهي ضاق صدري وانت عادل فقال موسى ع فكان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي الصبي الف دينار عند
الفارس من اجرة صنعته اياه فقد استوفى كل حقه وكذا الحكاية صحبة موسى ع مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة

فاذع

فاذا عجز بعض من ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث
في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
ص واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات والقران الكريم مملو من
المناظرة مع الكفار وما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا ع به فقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات
والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب وسيما من رواة اصحاب ائمتنا عليهم ع ومباحثهم مع الزنادقة
وامرهم ع اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي ع كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا شاهدون المعجزات الباهرات
بل كان يكفيهم رؤيته ص ورؤية افعاله واحواله سيما مع قلة الشبهات وعدم طروء التشكيكات التي حدثت بعد
زمانهم وانا نريد ان تدوين الادلة والابواب في ما جمع الكتب الكلامية بدعة فكذا حال الفقه فلا بد ان يكون هو
اثم محرما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه في الدين
وضبط العقايد اللازمة وذكر ما ينبغي من شبهات المومنين الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو من
العبادة والطاعة وان سميته بدعة فنمنع كونه بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارضة على القول بوجوب
النظر شرعا او الا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في
المقام الثاني فدليل القايل بان وجوب معرفته عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم
ودليل اشتراطهم القطع اوالاجتهاد ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان
الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القايل بالوجوب الشرعي منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم
ان القايل من هولاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا الله هو والقايل بكفاية الظن والتقليد
يستدل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبت الشرع حتى يحتج عليهم
بمثل هذه الادلة بخلاف الاخيرين الا انهم لا انتفاع الملاحدة بهذه الادلة بل يتبعهم بعد اثباتهم الشرع بطريق العقلي بطلان ما
فهمه عقلوا لهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع في
من اليهود والنصارى ونفس المسلمين انما هو في بعض المسائل ونتمته محتاج الى القول بعدم الفرق وايضا ثم

بعضها نه من الدين ح

ورد الكلام ان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد سيرق النزاع في ان وجوب معرفته عقلي او شرعي ح

هذه الاستدلالات وما يجى بعد ذلك انما هو ينفع فى العلم للناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ
الطريقة فى مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان في تحقيقه عند المناظرين ينفع فى معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت
وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر فى هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله سيورد
على ما حققناه انفا من ان العاملين منهم ليسوا بمكلفين بذلك انه من هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا يعذرون لاجل
لعدم كونهم امتين كما ذكرناه فى القانون السابق فى حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بيناه ثمة فاذا الاشكال امر موهوم من الله
ثم ورد يكفى على العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الخير والفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب
استعدادات العباد فبعد تحقيق الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تذكر وتيقظ
فيجب على المكلفين ابتغاء طريقتهم فى الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين وكل مرتبة
النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التى تناولها المجتهد
فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا فيها ويجتهدوا فى مسئلة لزوم النظر وعدمه انتهى فكر ان ذلك من المسائل
الكلامية التى هى توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف مرتبة فيكفى التنبيه له بان يتنبه المكلف ان اكتفى بمجرد التقليد واعمل
وراجع الى عقله فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف ح يمكنه التمييز فى المسئلة يعنى لزوم النظر والمراجعة و
ويكفيه المراجعة الاعتقاد على ما لم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا تتفاوت مراتب المكلفين ومراتب الشبهات
فيختلف التكليف بالنسبة الى الخلاف طبقا لهم وبذلك يختلف تكليفهم فى نفس العقايد ايضا وهذا هو وامض النكات
التى كان يكتفى صلى الله عليه وآله من الاعراب بالشهادتين لا ما علمنا ان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان التجرد
عقليته الصفات وعدم كونه تعالى فى جهة ولا مكان ولا فى الارض ولا فى السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الوضاوة والتخطط المفهوم
منه للعامة ونحو ذلك من اوائل التكليف لكل واحد مما لا يتيسر ولا يمكن فى الاغلب فكان اجراء الايمان مما ينبغى الاكثران
يحصل تدريجا فانك اذا تاملت فى كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتقاد على معتمد وسيجى تمام الكلام الثامن
ان الشبهات فى الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع فى الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد وفيه مع انه
وارد على التقليد فان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره وتسلسل او ينتهى الى ناظر فيعود المحذور مع
يزيد عليه احتمال كذب المجتهد فان من الاية انه اعتراض على كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف

على نبوته

على نبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر انه مبنى الدليل هو ما اشرنا سابقا
من ان كلام مسلم بين مجتهدى اهل الاسلام يلقونه الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصير
تكليفهم ذلك الى ذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك ايمانهم فى مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة
عن النظر فى الحكمة لتدخل الشرع مسلمات من حدوث العالم وعدم كون العقول امور مؤثرات فى السفليات وكون المعاد جسمانيا — لا ان اصل الحكمة م
وامكان الخرق والالتيام فى الافلاك بل وقوعهما وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة
الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد بهما فلا يضر المنع عن النظر فيها ولاجل الخلاف انما هو من
بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعى الى تنبيههم على الاشكال بل الداعى على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وشرع
فى شبهات الحكماء فلا بد ان الاكتفاء بقول العلماء فى حرمة النظر انما هو تقليد لهم فى هذه المسئلة التى هى من الاصول
وانسح دائرة الشبهة ومتنبه للاشكال لانه مظنة للشبهة وح نقول ان كان شبهتهم مما فهموا انما هو على
ما علم صدوره من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع
القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام فى كثير من المسائل
فلا مضى فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول به وان لم
يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب فى حجيته ما لم يعارضه
قاطع بخلاف الظن الحاصل عن العقل وان كان قويا فى نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع
يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى الشرع وسيجى تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة
ومن هذا القبيل منع النهى عن الخوض فى مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة القاصرين
من مباحثة علماء اليهود والنصارى فى مسئلة النبوة والحاصل ان الكلام فيما يبقى اطمينان المكلف بحاله ومع زواله
فكيف يحقق بالمنع عن النظر السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها
ففى الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع فى الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين وفيه ايضا اشعار المذهب فيه متمم
لجواز تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما رواه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من حيث
انه اصول الدين نعم قد يحصل الاغمضية فى معرفة مسائلها واعماقها الكلام يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها

والنظر والتدقيق والتفتيش لمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا للجواهر للدين المبني
دار عامة الالوف الجاحدين وللطاعنين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبتنية على قواعد مضبوطة
وضوابط محدودة يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يتم دليل على وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف
فروع الدين فانها منتشرة متفرقة مبتنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها وعليها الحصر فجمع
العوام اجلة فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والاولى جعل الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن
تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكم اليونانيين من المشائين والاشراقيين بان معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته متمسكا
ولا يمكن الا بتحصيل هذه فهو من دساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فرع ايصرفون جميعا عمرهم المعلوم
في تحصيل هذه العلوم متمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشرع
واما الاثم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لازيدها او مما يتوقف معرفة الفقه
والشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد
دون ما يعرف احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين ويتكلم بعرف مسايل وضوئه وتيممه وصلوته وليس يعلم في
عباداته الا ما علمه امه او ابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء
ما كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من استسلم لسياسة الشرع وقومه واستعد للنظر في
هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن كلماتهم في مقام
المباحثة اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبتني على اصطلاح خاص عندهم
واصل موسس من غيرهم وما لم يكن للعاقل عن هذه الاصطلاحات في مال التخاطب الجواب على وفق سؤالهم بطل
العاقل ان هذا من جهة مقدار التشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية
ويتكلم الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية السلاطة فلهذا لا تنافي القول بالوجوب كفاية على من يتدرع
به مضرة اهل الشبهة الثامن انا نعلم ان قول النبي ص والامام ع بل العدل العادي يوقع في النفس ما يفيده
هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات
لا يتخلص منها الا من ايده الله نعم فيظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما اوردناه في قول المعصوم ع بل العدل العادي

والاستدلال ح

يكون

يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان
العاقل المتمكن من المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان ظ الاية خطاب للمكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون
اسئلوا من الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع معا فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم
وغير اهل العلم من اليهود هم الذين يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مقام الاية عن ذاك قيل المراد ان غير العلماء من كافة
الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه الجاهلون مع ان
المفروض ان الامر في تحصيل الاعتماد على العالم في توليهما فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود
الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يحرم النظر والا فالامر في الوجوب العيني واخراج
عن الظ وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص العموم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظني لا يقاوم ما
ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق
الحال وامر ساير المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما ذكروه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين
بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند
اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار ولم يعتبروا ان التواتر وكيف يحصل له العلم بصفات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل
امر فهو شان من حصل وقد كان من اهل العلم فيلزم الحج ونحوه كونه كوجود الهند ومكة فانى لهم العلم بامامة الائمة
ومعجزاتهم وليس في الكتب الان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم وكذا الجبر المحفوف بالقراين لكل احد بل غاية الامر
حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان كل
احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والفصاحة عامة العرب قلدوا خواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم
عن اطلاق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه ح اعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا
يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له
الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالجزم بما ذكره للدليل على مراده الاكتفاء بدون
اثباته ان لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد

المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون مركوز النفس ولا غيره للتقليد فيه ايضا الا على سبيل م

ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجز بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت
لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي ص او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول
الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما هو صوابه بمنزلة الاستدلال ولا يضر الا ان من
التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم اذا ثبت عند المكلف بدليل اما
عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ص ونصب الوصي ثم يذكر له الواسطة بين الله وعباده
لابد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له متابعته او معصوما ومحفوظا من الزلل والخطاء والجهل
المكلف بذلك ثم ذكره ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله فانه كان كذا في اخلاقه وذكر له افعاله وكذا
في خلقه وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له بوجه من الاحوال وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد
عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم اخر مثله وهكذا فانكار امكان حصول الاطمينان لبعضهم وزوال الخوف
عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده يعني انه بحيث لو عرض له تشكيك مشكك فقد يحصل
له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف لا تضره ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل
المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عنده وقد ذكر انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة ع فان لحصول المعرفة بها
للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجز ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد رسول الله ص في محض فرقتين منهم من جعل الوصي
بعد النبي ص بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة في قولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته
وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القايل المخبر ثم
يتامل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصحيح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج
وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو تقدر على بعض الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم لكن
توقف في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا
يعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واشتبه عليه فايدة ذلك فاذا امكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة
على لزوم وجود معصوم ع في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق
جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك ولو لم يبلغ

عقله

عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام من فهمها فلا ريب
ان تمكنت كبرائهم والراسخين يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه الثاني تقرير المعصومين ع في اعتقاد اما
بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان الناشئين منهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار
ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم ع قرروهم على التقليد ويظهر الكلام
فيه مما مر ولا ينحصر طريق الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والا
طمينان الذي يسمى علم العوام ويدل عليه العقل والتقرير وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني
الظن الاجمالي المقرون باحتمال النقيض الذي لا يرفع الخوف فلا الثالث انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر
اذا لم يبلغوا بعد غاية ومانوا كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك اليوم للزوم التكليف بالحرج ولا ريب
انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل من السيد ره ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع
ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعم وكل من كان ايمانه مستودعا مستقر ومستودع ع
وكلم يكن ايمانه مستحصا ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناشئ عن المظنة والتقليد والائمة ع كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم العاطل ماتوا مؤمنين وورد انما
ايمانهم يبقى لو تضرعوا والحوا في المسئلة عن الله تعم اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه
والاكثر على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعم الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعم يا ايها الذين امنوا ان
تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعم ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين
لهم الهدى الشيطان سول لهم الحق اليقيني غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد ره وجماعة من اصحابنا الثاني
فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي راسا لكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الايات بارادة الايمان
اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد
في ظاهر الشرع فكما انه يحكم بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن
في الاصل مؤمنا او ان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لجناية حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان
اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واتباعه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كونه مع

في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل لا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي
من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن
عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعاندين والمستودعين كلها
شاهد عليه وكذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن وان نكون من المعصومين اذ لم يكن
بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان وكما اشار اليه انا قد بينا ان للايمان
مراتب او معاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الآيات والاخبار الدالة على ذلك
وارد في نفس الامر ولا يجب على من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تأويله فاذا لم يتم البرهان على اشتراط حق اليقين في
ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد الطمأنينة للنفس فيه والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مضلات
هذه الآية والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعاندين والمستودعين انهم ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين
كما يدل عليه رواية عيسى القمي الدالة على امر الامام او الاجابة لابي الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم اهرج لا المنافقين حتى يرد ان انهم ع كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين ع
بين مراتب المكلفين في ايمانهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح
ليس شان كل احد لغموض ادلتها وتضيق مسالكها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة ع بعضهم بعيد كالنوا في مدنيتهم
انهم لم يستفهموهم عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث دعبل اليماني او ولده وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد
ذلك ايضا السادس ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصادق ع ان جماعة يقولون الحقيقة وهم الذين يسمون
يحتجون بمحبتهم اياه ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما مقلدون للشيعة
او مقلدو اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة ع يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وامثالها
بهما على الغافل الغير المقصر ولا يمنع ذلك لغيره كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد
بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئي مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند
الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تريهم يعبرون بالادلة
الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق

الدليل

الدليل وقيد الجزئي لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها
فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع
بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فيما يكون عنه آخر ليعم الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق
الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي والمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا
يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت لزم قولا آخر تنبيه على
عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد
اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الجزئي الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به
للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت
ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له كالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم
للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح
النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر عند المستدل والمراد بالنظر التأمل في المعلومات لتحصيل المجهول لا ما فكما
في العالم بانه متغير وكل متغير حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتأمل في المفردات حقيقة هو ترتيب
قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لان المفرد من حيث انه مفرد
من حيث غير موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب جزئي وكذا الكلام في قولهم ان الدخان
يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التأمل في انه من الاجزاء اللطيفة المتحللة
من الحطب بمجاورة النار ولزومه للنار غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير لسهولة ما يغفل من
مبادئ حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان احدهما
اليها في مباحث العام والخاص ونحوها تصورية والاخرى تصديقية فان قصد المعنى الموضوع له بحضور الشيء
الموضوع هو معناه التصوري والتصديقي بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي

لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا اليه فان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا تفهيم المعاني ثم
يمكن تحصيل التصديق بارادة الالفاظ او الذاهب الى المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما يبدو وهو بهذا الاعتبار دليل مفصل
للتصديق فالدلالة مقدمة على النتيجة انها دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة
العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التأمل في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة فيهما
مطلوب جزئي ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر ونحو من العلماء العارفين بعلم
المنطق وشرايط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب جزئي ومن العيان الغني عن البيان ان كل
الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم الى المبادي
وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على انحائها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها فذلك لان
عدم العلم بها قد ترى انهم يفرون عن تحت الحايط المايل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان
هذا الحايط مايل وكل حايط تهور يترتب سقوطه فهذا مما يترتب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار منه للمقدمات
ولا ترتيبها في ذهنه بهذا الترتيب بالتفصيل متى يقول انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل من استدل
بذلك البرهان اجمالا افضى عاقبة الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلها ولا اقول ان الباعث على الفرار هو الا
محض الجبلة الخاص فاذا طولب ذلك العامي بدليل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها
فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك بحجة العقلاء بذلك المطالب الموقف بل هذا كلام يضحك منه
الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها مبنية على المبادي المناسبة لها فلا استبعد ان اقول بوجود تلك
المبادي حصول الاستدلال للبهائم فلاحظ الكلب اذا انحنيت الى الارض لترمي حجرا كيف يفر و[illegible] الا
انه بعد ذلك هو المفهمان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني فيجب الفرار منه وتخصيص المعارف الخمس
واليقين منها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية
حتى يختص بالسمع مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم
بالعمل والدليل عليه البينة كما ان التحقيق في تيسر العمل هو المقتضي الباعث الى الفعل لا الخطور بالبال لا سيما بهذا
التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو مقالا [illegible] لانه الدليل وليس لك

اخرى

ولكن لا يريد ضربه

فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي المرتبة في النفس وان لم يخطر تفصيلا بالبال

فيما

اخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سال سايل هل يجب
في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي الظن فنقول
يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي وجهه والى ما ذكر في بيان الدليل الاجمالي ينظر كلام من قال في المقام اي كفاية
الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا
تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان المنطقي وكيفية
الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا مع
ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي
باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا
واثرا من الحيوانات وكون الفعل محتاجا الى الفاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله فان كون السماء اثرا نظري
موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان ولا منع كون كل الممكنات بديهية الاثر فانا قد نتردد
في كون بئر واقعة في قلة الجبل او مغارة واقعة فيها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل
في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام ليست من خلق العباد نحكم
في البئر بين كونها اثر الواجب والممكن بخلاف اصل الجبل ورؤية جنس البئر اثرا للممكن لا يقتضي الحكم بكونها اثرا
كك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البئر او شخصها اثر الممكن وفعلا له الى الدليل فهو ايضا دليل على مؤثر الا
خصوص الممكن فنقول ذلك البئر اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل
اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فصح ان يكون اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين
المؤثر انه واجب او ممكن ومثل هذا القبيل اللولو المصنوع والموم المصنوع مع انه [illegible] بعض من اثار الممكن ولا نوهمه
ونحكم بان له صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من اثار
الممكنات فيلحق بها يدفع اصل كلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض
الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان
لم يستلزم تصور انهما اثريتها وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء

والتبلغ المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والنمل والذباب الصغار والدبيبات ان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم
الملحوقة به ممكن واثر البديهة دون التنها على انها اثر ط ولكن انها يحتاج الى مؤثر والحق به عدم ثبوته صغيرا مثلها
من ممكن يحكم بان مؤثره غير الممكن فحاصل استدلال ان الاثار التي يعلم انها من سنخ اثار الممكنات اذا كان لا يمكن
حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الاثار التي يعلم انها بسبب
ندرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة
على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون الدولاب بعد تحريك العجوز وان التحريك من العجوز بل هي اولى
بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة العظيمة العجيبة في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور
المهينة كالبعرة واثر الاقدام لا استلزام الاول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى ثابتة ومركز
فيتحقق الثابتات الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من حصوله بشيء قليل وثانيا التأمل فيه يدل احداث المصنوع بل انه يدل على الكمال
بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا انهم قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع ودلالته بغير من جهة ملاحظة
الصدور التي اوجب الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظة فذلك ايهم لا يخرج عن قياس لكن قياسهم عند الكامل
اذا الباعث على العلم هو انطواء ضميره به وان لم يقدر على ترتيبه وتحريره والنهي لم يتعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام
مما يبادي بفساده البديهة وليس ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في
نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا اليه وكثيرا ما تعطل المنطق بالامثال
العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال العجز والتقطيعات يتاتى بالاشعار الموزونة المقفية ولا يحتاج الى سنخها
قواعده وكيفيته ميزان الطبع ومآل التقطيع وهيكل امال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية دعاهم لم يسمع احد منهم
اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية وبالكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذا سائر القواعد المحسنات
اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل
على جميع هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوج السليقة متزلزلين الجاهلين بتلك الموازين
وتاليها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم العقيقة بالبراهين المحكمة مع عدم
تفطنهم لان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبعي وعدم علمهم فاتى عن ذلك ولم ينا قش احد منهم من علمهم

في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وجلة البعير اطلاقان
مناسب الزمان ~~اذ قد يطلق فيه ان زمان مضى~~ وقد يطلق ويراد ان هذا امر خرج من الزمان فيلاحظ الاضافة ويتبع
هذا باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا لزمان بخلاف الاخر فعلى الاطلاقين كليهما
نوع انتقال من جنب الزمان الى الزمان ولكن الانتقال في الاول يتبعي وفي الاخر مقصود بالذات ومراد الاعرابي الاستدلال
هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحيوان الى الزمان وقد يحصل
الانتقال من جنب الزمان الى الزمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جهة البعير الى البعير
فلعل وهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير مع انه بديهي يعني اذا رأى جلة البعير
فيعرف منها فيحصل له فورا تحصيلا وانه جلة لا حجر ولا صدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي
اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه وان هذه الجلة لم يحصل بذاتها لم
يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة البعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم لك المثال قال المحقق في الخارج بعد
بيان انه الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاب موضوع عنه
قال شيخنا ابو جعفر رحمه نعم وخالفه الكثيرون احتج رحمه باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم
تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم لا يعرفون اوايل الادلة وهو سهل المأخذ
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا للكل مكلفا لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان
لم يكن معلوما للكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن
ذلك لم ولان النبي م كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه الادلة الكلام فلا يلزمهم بها بل يأمره بتعلم
الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه اقول وهذه الكلمات لا يلايم ما يظهر من كلام
من في باب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية وغيرهما انه ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد في نظر الشيخ ان
الاستدلال واجب على حدة فيلزم الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك
الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما ما يعامل به معاملة المؤمن
وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن ذا الاثم انه لا يؤاخذ

فانه يطلق حب الزمان ويراد به النوع
من حيث المعنى الحيواني من دون
ملاحظة اضافته الى الزمان وانه انفصل
من زمان خاص صح

في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان حراده انه لا يتم الا
بالاستدلال بان الايمان الظاهر بمجرد لا يقرر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير متمتع باجابته فيها فيرد عليه امران
الاول ان موضع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان
الحقيقي الذي يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان يوجه بتخصيص المقام على ما ذهب اليه الشيخ وتوجيهه بقوله
ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الاخرى
الوصول الى ما هو الحق فانهم لما اكثروا على وجوب العلم في اصول العقايد كان ظن الى ان الامر الى ترك الاسلام وسائر العلم
فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الامع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد انما
هو ليتوصل الى الاسلام ويتميز عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب
قد يحصل بشيء اخر فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما توصل به الان حراما
كما اشرنا اليه فيما سلف الا ان فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فسقط اعتبار
وجوب النظر التوصلي الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه الاخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب انفساخا
صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي فلو اخرجه فيه على الطغيان اتفق ان
المكلف عصى وتكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضاء به وصلى فلا مانع من القول بعدم المواخذة على ترك
ذلك الواجب وكذلك قال بعدم المواخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل
على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا والحاصل ان الكلام في هذه
المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل الاخرين
بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويؤول الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين
والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء بسائر الاديان وكذا الكلام في سائر الازمان بالنسبة الى الدين المطلوب
فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان
غايته الوصول الى ما هو الحق العلم وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول الاسلام وكل دين مطلوب في زمان كان

وقوله

لزوم تكليف الكفار بوجوب النظر والاجتهاد

به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع معنى يختص بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ من وضعه
والعفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا
بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير بعيد والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا اذا
اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه
لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما سنشير وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المواخذة
عن اصل الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي رايته في العدة مما
ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول
واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة عليهم السلام وتقرير ائمتهم عليهم السلام على ذلك اورد عليه
ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم التكبير عليهم واجاب بانه
قال على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطيا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه
وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع
قولهم واعتقد مثل اعتقادهم ان لم يسنده الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي
الى الاغراء بما لا يامن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سايغ له فهو خائف من الاقدام
سقوط العقاب عنه فيستديم كل فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرا باعتقاد ما ليس كونه جهلا او باستدامته على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم
وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم الاعتقاد لانه انما يمكن ان يعلم ذلك
ولم ينكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد
كاف في هذا الباب انشاء الله واقوى مما ذكرنا ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما جملة او في ذلك كله صح
تفصيلا ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني
ما ذكره في مبحث اخبار الاحاد قال فان قيل كيف يقولون على هذه الاخبار وراويها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة
والواقفة الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطيا في الاصل معفو
عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشار اليه لا نم انهم كلهم مقلدة

بل لا يمنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامه وليس من شيف يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك فينبغي ان يكونوا لغيرها المبني لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره اقول يرد على الشيخ امور الاول ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب والمعرفة واجب اخر وليس التكليف هو المعرفة هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل قاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العذر لئلا يلزم الظلم فلا مواخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا عالمين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض والفعل الاضطراري لا يقتضي ثوابا وعقابا بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اسندوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا اليس هنا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار ذلك وجعل حسن الظن منا طا للاعتقاد مشترك بين الفريقين فان جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار فالفريقان كلاهما بعد التنطق لوجوب النظر والاستدلال اما مبقيان على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فيه فنشأ بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود منهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الافتقار باو بينهما وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا تفيد شيئا مع انه لا يبقى حينئذ اصابة بسبب التزلزل والقول بان الكفر الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام لا مر وجودي كما ذكره الاكثر يقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلايم ما اختاره من الوجوب في هذا المبحث ولا يلايم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب انه يترك

الواجب

وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجه لانه مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام ح

الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة عم والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فايدة بعثة النبي صم والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة عم والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبيه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه عن نفسه من توهم الالغاء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر لعلمهم او لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لعلمهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او بانهم شهادتهم بما يفيد القطع من القراين او من جهة خوف تقية او نحو ذلك والحجة فيما نقله الا اذا اثبته باجماع وانى له باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يخص بالعدول التاركين للكباير والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد والاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي صم باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته صم له معينان احدهما لا يتوقف على الايمان فضلا على الاستدلال فلعل الاكتفاء لاجل ذلك كان لادخاله في زمرة المسلمين او لاتمام ايمانه وتثبيته وتشديده مع التدريج حسب ما اقتضاه الصلاح ومآل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا في كيفية الامر بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل والايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بمقتضى حالهم وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عذابه في الاخرة ويدل عليه ان اطلاق كلام ره وغيره من العلماء لا بد ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي ويجاوز عنه بكثير او لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي بالعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على

من حاله ان ايمانه كان من الدين المأخوذ حقيقة عقله ومن لاحظه معجزة او غير ذلك وانه قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام

رفع القلم عن الصبي والذي على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقته لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث
في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول
والتحقيق ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق بين الطاقة والوسع لعله لكونهن احق بتعجيل الحجر
لنقصان عقولهن فعاملهن بعدم التكليف اسرع لهن الى المعاصي من الذكور والان الذكور لكونهم اكثر مورد
للمحن والمصايب واثقل حملا لتحملهم احمالا لا تحملها الاناث ويكلفهم مؤنتهن فلا بد لهم في تحصيل التأدب والمعاش
من فرصة يكمل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب
الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا
ما آتيها ليهلك من هلك عن بينة والآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثير ذكرنا
شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا للحق
جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال مع الاصرار فهو من فاسق الاصول الشيخ كما نقلناه والقول بالكفر
كما يظهر من ظاهره وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين عليه
في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون الاصرار بل مع الرجوع الى الاستدلال فلا حكم بفسقه والحاكم
ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الاخرة فيمكن
ان يكون من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين من المسلمين للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن
ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري في اصحاب الفرق ايضا واما المقلد
للحق الظان العالم بوجوب النظر او الغير المصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله ايضا
واما المقلد في الباطل الجازم اذا لم يعلم بوجوب النظر ولم يخطر بباله احتمال النزاع فهو كفر في الدنيا والاخرة وحكمه كافر
اذا لم يعرف ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا وفي الاخرة ويظهر حكم الظان واما على القول
بجواز التقليد فلا اشكال في الايمان الا في القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم به لحصول المعتبر من الايمان وهو الاطمينان
والعلم وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان لكن فهو مسلم في الظاهر ومرجئ في الاخرة واما المقلد
الجازم في الباطل من دون ظهور عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كاملا ولكنه مرجئ في الاخرة لعدم اتمام

اي فاية الحجة التي بها الكمال النفسي دون ما حظه وجه حصوله او وجه الحصول لا ايضر في البرهان

عليه وكذلك الظان واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولا ما قدمنا
في المقصد وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب العقليات
واحد والاخر مخطئ اثم وقدمنا الاشارة الى الكلام فيه وسنشير في الفائدة الاتية ان شاء الله

الثالثة

المراد بالاصول الدين
هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص
ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاشباح وفعل القبيح واللغو فيندرج
في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به فلذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق
بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان
فيه ما يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع
عليه وهذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فكيفية الاذعان
به في الجملة والا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يحصل اليقين في كيفيتها من اخبار الاحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه
احد من الاصول الخمسة يمكن ادخاله فيما جاء به النبي ص خصوصا الجسماني وان قد يحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر
الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احد من الخمسة بالاستقلال الا انه لم
ولكن يخص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانية بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة
الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين على ما لا يخص الكلام بنبينا وائمتنا
فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بنبي دون نبي ودين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في خصوص
النبي ص والوصي مثل كونهم معصومين ونبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذلك عصمة الائمة ع وكونهم منصوصين
بالنص لا باختيار الناس عليهم وان لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي
بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام انما هو لا يندرج غيرهما فيهما كالا يخفى مع التامل فيهما اول
الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي ص كان التكليف الاولي هو الا
قرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة بمعرفة الوصي وكون المعاد
من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل في ذلك يظهر حال

زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة
التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم
كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي وصفات الامام وجزئيات
احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفرهم لعدم
جميع المراتب فى اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا
وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة
الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي ص واجبا والكلام فى الاستدلال
والنظر فى هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد فى النبوة اذ الدليل على حقية النبي ص وصدقه
هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به النبي ص ولكن لا اشكال فى تحقيق ذلك
وان الضروري الذى يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات
واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف فى كثير منها ولكنها مذ
كورة فى كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال فى بعض ما فهمه حكماء الاسلام
والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال فى مقامين
احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع انما لكون على ظ النصوص
هل يجب لو علم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثانى على فرض
بديهيا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان كون ما اقتضاه الظو ضرو
معنيا التكفير انكار الضروري هو انكار صدق النبي ص لانه ينكر ما يعلم
انه مما اخبر به فاذا لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة
ان ذلك الشئ مما يعرفه كل احد دخل فى الدين ايضا من المسائل الاجتهادية
ولذلك اختلف العلماء فى الضروريات فربما يدعى احدهم كون شئ ضروريا
بعنوان القطع واخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا خلافه وربما

يقول

يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النسا الاجانب والغلمان
مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الجماع الريح ناقضا للوضوء او
يقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض ورجحانه مطلق صلة الرحم
ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شئ ضروريا من المسايل الاجتهادية
فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر
انه عالم بانه من دين الرسول وينكره وهذا العلم اما يحصل بالخصوص
من حال المنكر ومن اقواله او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة حال
المكلف وحال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير
مسلم سيما مع قولهم ع ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل
فى حقه الشبهة فلا اشكال وح نقول ان الاشتباه فى كون المسئلة من دين
النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الاعتزال عن
الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا
او اما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع
فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيات الواردة من جهة اخبار الاحاد او
المسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثانى مثل كون المراد من جسمانية
المعاد هو كونه من باب عالم المثال المرئى فى حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون
وكون المراد مما ذكره الشرع فى بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار
هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد فى الحقيقة هو اللذات والالام
الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها الاعمال الحسنة
والسيئة فى دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة
على حدوث العالم هو الحدوث الذاتى اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل

اليه بحيث يفيد العلم واما الثانى فهو المزلقة العظمى والمنزلة الكبرى فان نفرض
لهم عدم التقصير فى الاجتهاد وادىهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم
يعذبون فى الاخرة بذلك اما عدم التعذيب فى الاخرة فللزوم الظلم على الله
تعالى كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم فى الدنيا
فلان المعاد الذى هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو مطلق
المعاد الذى يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر
المسلم من الشرايع واما خصوص الجسمانى فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة
استلزامه لانكار النبى ص بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه
فى دينه وقد فرضنا عدم علمه لذلك فان قلت انه مقصر فى النظر بسبب ما اسس
قلبه قواعد الحكمة وحب ما فهمه من ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا
يفهم ذلك من كلام النبى ص ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف
الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير فى فهم الكلام وعدم
العمل على مقتضاه فى العلم او العمل ~~على مقتضى العلم~~ لا كفره المستند الى انكار
ما قاله النبى ص مع علمه بانه ما قاله والحاصل ان اصول الدين بالاستقلال
وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من الاصول الدين فالا
يمان بالله والرسول واليوم الاخر فى الجملة هو اصل الايمان ومن فروع
هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا ثم اسمع
لما يتلى عليك فى تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر فى فهم ضرورى
الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان
الضرورة انما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل بالتسامع والتظافر فان علمنا
يقينا بوجوب الصلوة الخمس فى ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس وتتبعهم

بعضها من اصول الدين

والقرائن والامارات الدالة على ذلك مثل الاخبار البلدان والسلف من قبل
الا انا كما اشرنا فى مبحث الخبر المتواتر
وما بلغ الينا بالبداهة من دين
ص اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر

ذلك

ذلك الى الدين ولم ينقل هذه الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبى ص على شرايط
التواتر بل وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليهم ايضا فضلا عن التواتر وكان
الانفال قد يصير ضروريا فقد ترى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت
حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا يريدون به ما يفهمونه من ظواهره فاذا ضممنا
هذا الى الظواهر الواردة فى الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا
القطع بان ذلك دين نبينا فمن قال انه لا حيوة بعد الموت او لا جنة ولا نار مع علمه
بان هذا القول صادر من النبى ص فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول
ان كل ما اخبر النبى حق لكن ما يفهمه العوام او يعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص
دون جميعهم وان هنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا
لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر هو التشبيه والمثال كما تقدم وان ما فهمه
العوام مطابق لبعض الخواص لا حجة فيه فجوابه من وجهين الاول ان الحجة فى
فهم الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول ص المبعوث
على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار جلهم بل كلهم كانوا
يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى مريدين
ذلك منها ملقين اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف فى الحديث
ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملى تلك الايات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء
العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب
حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل السرائر
ونحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية من دليل بل نشاهد ان كثيرا
من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واجل مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعى انه
من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثانى

فقد يصير القائد ضروريا

ان الحكمة فى وضع الالفاظ هى افادة المعانى الحقيقية وانه ارادة المجاز والبطون
لا يصح الامع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم عقولنا القاطعة
وبراهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذى دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا
وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضيل منهم على
الشرع حيث لم يجعلوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشرع و
يرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشرع اراد هذا
او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شىء مما خالف الظواهر فنحن ايضا
متبعوه كما نؤل متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح
الظلم والتجسم قطعيا يقينيا واما مثل قوله نعم قل يحييها الذى انشأها اول
مرة يعنى العظام الرميم فلا برهان قطعى يدل على خلافه حتى نؤله والحاصل
ان ما ورد فى الشرع وان كان فى نظر العقل ضعيفا غاية الضعف ويجب فلا يجوز العدول عنه ما بقى له احتمال الصحة وان كان فى غاية الضعف
طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان فى غاية القوة ما لم يبلغ
حد اليقين وانى لهم باثبات اليقين فى استحالة المعاد الجسمانى او عذاب
القبر وامثال ذلك وذلك لان يكون الشرع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر
صادرة منه مسلم بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى
حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان حمل على اللفظ
على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمنا
من جهة العقل قلت انه كان ما فهمه مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره
حتى يجعل ذلك فى مقابلة ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع
فهذا يؤل الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبتنيا على الظنون والمرجحات
فان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك فى اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظ

الظ

الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر
مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت ايضا على ظن من دعويك قلت ان
تعاضد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والا
جماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل ارباب سائر
الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد فى الاعمال كالصلوة فى الحج
وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب نفيد غير هذه الحركات
التى يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع
محض الخشوع ومن السجود اظهار غاية الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما والتضضع
تلقت الامة الاخبار والايات الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها
الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخبارهم ص عن الرسول القبر
والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد فى المعاد الجسمانى
من الايات والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل ان كادها الا مكابر والمنكر فى
برهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكرى الشرايع راسا من حكماء يونان وامثالهم
فالمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقة وارباها والمخالفين لها وطرايقهم
لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظر من اوقع ك
شبهة فى ان الارض يتحرك والسماء ساكن فى مقابل ما دل على حركة الافلاك
من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتى فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم
من ان ما يجادلونه من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤل الى انكار
احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا والى انكار ما يستلزم للكفر فى الدنيا او انكاره مثل انكار ما اخبر النبى ما لا بابه من النبى والاول مع التقصير مستلزم للا صح
العذاب فى الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثانى واما الثانى
فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب

المواخذه والعذاب فلابد لمن يحكم بكفر منكر الضروري من التامل التام
تتامل حتى يظهر لك الامر ولا تختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة
موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ
القران ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويكفي ان كل مجتهد
يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد
من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر
ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو ممن يحتمل في حقه
الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معتبر عما استفاده العقل من ان من انكر
ما علم انه من النبي ص فهو منكر للنبي ص ولا يمكن فيه انتقال بمثل ما يقع
في الصورة بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي ص وهو
لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد
بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول لكسائر موضوعات الالفاظ ولا
يحضرني الان خبر دل على ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للفظ
المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم
لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب
الحكم عليه سيما مع قولهم ع ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم
الاشكال هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الا... هل
يكفي في حكمه بكفر من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد له من العلم
بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القراين من ملاحظة خصوص
الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود
بالشبهات يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث محل اخر لكنا

راينا

راينا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فوائده وعسى
ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا لنا يوم الدين فائدة اعلم ان
كما يستلزم انكار الخروج عن الدين فضروري المذهب فيشبه ضروري
الدين بضروري المذهب كما لو صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين
ضروريا عن النبي ص فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف
مخالفيهم فتامل وقد اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم
الاجتهاد في العقليات والشرعيات مختلف وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد في
العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى
عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد او خالف
في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطا لانه لم يقصر بالفرض
وزاد عليه عبد الله الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق
الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه
وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظاهر بمعنى
ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم فيل الظاهر
ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام
مثل الجبري والعدلي والقايل بالتربية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود
والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم
ذلك لما مر هنا الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس
الامر وقد عرفت التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطا الحق
فان قلنا بجريان حكم الكفار عليه اذا اخطا الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه منع التكليف

ضروري الدين م

ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب ومنها دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهي ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب ح ع

فانها

او لم يجتهد

الاولى

بالعلم مط ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي
يطمئن به النفس ولازم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي ره وغيره
ان يكتفي في غير الاسلام ايض بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الاخرة وان لم يمكن الا
كتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله تع وان جعل المعيار في الكل
التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فيتساوى فيه الاجتهاد المطابق
للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره
مستحقا للعذاب دون المسلم مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا
ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد
الثاني وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان
العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يق مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال
العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسايل نفيا واثباتا على التفصيل
لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى
عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هي دعوى صحيحة
في اغلب تلك المسايل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة
التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي
ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذلك ما
ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد
فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايض اثما لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو
مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسايل اصول
الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب
احكامه عليه في الدنيا فلا نم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين

جاهدوا

جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهودي اذا جاهد في الله يهتدي الى الاسلام
فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة
للاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم
الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال او الكفار
المجاهدين بينهم ايض في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا ولنعيننهم على دفاع الاعداء با
بايضاح الحجة والبرهان واغلاء السيف والسنان او لنعين عليهم بهداية
سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون اعانتنا
او لنكلمن لهم هداية جميع السبل ولنجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع جهدهم وا اليها م
فلا دلالة في الاية على مراد المستدل وظ الاية ان حقنا اعم من حق الله نفسه
ومن نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع
عن حق الله فلا يرد ان فضال الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود
مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم
من انكر مطلق النبوة لا انه بل نبوة عيسى وموسى بنبوة محمد صلعم مع ان كلمة
جاهدوا ان كان بمعنى الاجتهاد ايض يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله ومن
ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك والظن والتردد مع ان
علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول
الله صلعم لنهدينهم سبلنا لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسايل الاصول
مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان
الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر و
عدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد المكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد
باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم

اجماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تع قال لنهدينهم
سبلنا ومن لم يصب فهو مقصر اثم فلابد ان يقول جمهور علمائنا ان
المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثمون مقصرون او با
لعكس وورود هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الاية عليه اظهر من
يخفى والقول بان السبيل هنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن جريانه
فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجئ الكلام في الفروع وحتج
الجمهور ايض باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار
وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما وا
من ذلك يظهر ما في ادلجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيبه
الغير المقصرين في الاخرة واما الاجماع على انهم من الكفار اهل النار فيمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم عليه تع
واما ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا
ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب
الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد
يستدل ايض بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المعتقد وانما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الا
بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق انما نشأ من سوء الا
الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقائد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من
العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل
بها العقل فقالوا ان المصيب فيها واحد ايض وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا حق المجتهدين ليس
كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين فمن ينكر الحسن والقبح العقليين او
يسلمهما ويعاند في خصوص المسألة من تلك المسائل من جهة داع معرض والكلام في اصل مسألة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه
ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور في امثال ذلك لا يجهل بما يمكن ان يختفى على الاحد

واما

واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر
من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع
الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم ومن لا يستحق وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل
واما الفرعيات الشرعية كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايض واحد
والمخطي غير معذور والظاهر وادهم ان يكون على المسألة دليل قطعي بحيث لو تفحصه المجتهد لوجد فيها فعدم الوصول اليه
كاشف عن تقصيره وهو كذلك اذ لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل
هذه المسألة قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل
قطعي مثل ساير المسائل الاجتهادية فبعد استغراق الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض
العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تع فيه تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله
في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله فيه لا اثم وقيل ان لله تع في كل مسألة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأ
فهو معذور ولا اثم عليه وهو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم من في يده والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة
والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى واليه كان يذهب
شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره
ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكره وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأي
ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لا ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين
تحت عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ولمن لم يصبه اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي
وقيل انه ظني والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه اعلى طلبه شيء اخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من
الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة
عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم
خطائهم في الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في
نفس الامر مثل قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب

ان المكلف مقصر او ان الاثم

لم يكلف باصابة ذلك الدليل الحقة وعوضه
فالمخطئ معذور وقيل انه ماجور بالطلب
الا ان فاته اخطاء وعليه صح

والقائلون بان الحق في جهة واحدة خطئوا مخالفهم وعدم الاثم
وذهب بعضهم الى الاثم
صح

بين فان حكم الشئ قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه فى الكتاب والسنة وما روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد
الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد وقال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر احاد الا ان الائمة تلقته بالقبول
ولم يخالفه احد والاخبار الدالة على ان لله فى كل واقعة حكما معينا ودليل الخدشة ولا يبعد تواتر ما فى خصوص ما يتحد من نهج البلاغة
فى نهج البلاغة فى ذم اختلاف العلماء فى الفتيا قال عليه السلام ترد على احدهم القضية فى حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد
تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذى استقضاهم فيصوب
اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه
ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا
تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا فى الكتاب من شئ وفيه تبيان كل شئ
الى اخر ما ذكره عليه السلام ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره عليه السلام وما نستعمله فى مثل هذا الزمان هو ان كلامه
على العاملين بالقياس والراى لا بالكتاب والسنة وعلى هذا يشعر اخر كلام النهج فطالعه وبقيد به ما نقلناه من المذهب
عن مشايخ الامامية وان مرادهم انه لا يجوز التعدد فى نفس الواقع وان امكن على ذلك بالنسبة الى المعذورين
فى زمان الحيرة والاضطرار وليس الا لغفلة فى فهم السنة والكتاب فى زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين
بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله والى رسوله لا الى الراى والقياس وان الخطا فى ذلك معذور وقد ذكرنا فى
مباحث اخبار الاحاد وفى الكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما ينفع المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم
بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يبطلون التصويب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب
باطلا وهو تمويه لان الكلام فى الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره فى التجزى وغيره ثم ان الشهيد
الثانى ذكر فى التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه فى بعضها غيره مثل المحقق البهائى منها ان المجتهد فى القبلة اذا ظهر خطاؤه
هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم فى الوقت لا فى خارجه مطلقا ولنا قول اخر ان المستدبر
يعيد مطلقا وهذا كله مبنى على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم
او نحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه فنفى صحة الاقتداء به قولان مبنيان وينبغى
على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر يخالفه فى ماخذ الحكم فى جوازه ايضا وجهان مبنيان

اقول وعندى فى هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بامر جديد كما حققنا فى محله وسقوطهما
لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت الاول او لاجزاء ما كان حكم الله
الظاهرى فى حقه فلا الاعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء فى القبلة موجبا للقضاء
مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا وان استلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه فى الراى ثم فانه يجب على
المأموم ان يقتدى بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فرى الاوداج
الاربعة فى الذبيحة اكل الذبيحة التى قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك ويجب للمجتهد ولمقلد مجتهد اخر يجامعه
تقليده عموما وليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه ثم والكلام فى اقسام
القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم
فى اخر البحث وكيف كان فلا ارى للبحث فى ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل قانون يتوقف تحقق الاجتهاد
وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثانى والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان
الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة ومشتقاتها وهيئاتها الموجبة لتغير معانيها بالمعنى الا
كالامر والنهى وغيرهما من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات
من علم النحو ويعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النبى والائمة عليهم السلام
من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب
المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربى الفصيح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبى
والائمة عليهم السلام بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التى يتوقف
الفهم عليها باى نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب
التى الفوها فى هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا فى بعض الالفاظ والرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية
التكليف وهو مسبوق بالبحث فى معرفة نفس التكاليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه بالنسبة من حدوث العالم وافتقاره
الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان
العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له فى حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض

ان كان عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع
بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعلانه ما فهمه فقها بل كان
ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة الثاني وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الحقة لان
ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين ساير المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن
ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف ما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام وجه
توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسألة
الفقهية فانا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسألة الفقهية هو ما اقتضى ظاهر اللفظ فامثال
ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو
لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول او القياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات
غريزيا بالطبيعة لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض الذهن مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج المطبوع
الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لدفع غيره من الغفلة والاشتباه وذلك غير خفي على من تامل الاستدلال في
العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما من الخطأ لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جايز الخطأ
في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطأ في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد
ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك الكلام في
اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والانا ونحو ذلك ويكفي في الاصول
الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد
اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة
ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الشرع وعرفنا بل نعلم تخالفهما في كثير ونشك في كثير
ثم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مواد الشرع او اصطلاحه واما فيما لم نعلم لم نعلم المواد والاصطلاح
ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغيير فنحتاج الى معرفته اذ المكالمة كان على عرفه وعرف
اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين واشتراكنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا

مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مواد الشارع او عرف زمانه فتارة نتمسك بالتبادر وامثاله فيثبت الحقيقة في عرفنا
او في اللغة ثم يضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع
موارد استعماله فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل المباحث
الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك
مباحث المفاهيم ايضا على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغوية لكلام الحكيم لو لم يكن
فايدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا
وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وفي تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات
وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء
التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بهما فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث
التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام بمجامع الاختلافات الكثيرة والاختلالات
العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين
الادلة المتعارضة مضافا الى المباني المتعبة في شرايط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شان كل احد بل لا
يتمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ من له هذه
المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرايطه
ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا اماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي
مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفته للعامي وغير
ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول الثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة
اقسامهما ومعرفة الحجة منها من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفته حال كل من اقسامها وكل ذلك
في كتب الاصول الثالث ان من جملة الادلة العقل ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او
التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول الخامس لو انا انتفى عموم الكتاب او السنة شيئا واتفق
العقل او عموم اخر خلافه واتفق اجماع العاملين في فرد كالمتلو في الدلالة العقيبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد

ولا بد من معرفة ان اي الحكم من احكامه هو ... مستفاد او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل في المسئلة بالخصوص

محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل ما امر الشئ بشئ مضيقا وفعل المكلف فى هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما لو امر الشئ بشئ فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لابد منه فى تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب ايضا به ولا يتعلق الوجوب الشرعى بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام فى اجتماع الامر والنهى ~~وفى ان الامر بالشئ يقتضى النهى~~ وفى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص ام لا وبقتضى وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واوردنا الاخبار بوقوعها على الا الى هذا العلم شكوكا واهية لايخفى فسادها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع علينا ان لها حقيقة ولا يجب هنا كلام تحقيق فيها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة ع وانا نقطع ان قدمائنا وحاملى اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وكانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابى عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم الاطلاع المعترض لايدل على العدم وعدم تدوين العلم لايدل على عدم وجوده راسا ولعلك قد قرع سمعك ما روى عن امير المؤمنين ع امر ابا الاسود الدئلى بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منك ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة فى نفس الامر فانحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك العلم فى الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك تستفاد من الاخبار وجودها فى الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف ح كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهى وامثال ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لايستلزم عدم احتياجنا كما لايخفى على ذى مسكة مع ان فى الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل ما ورد فى الروايات ان الراوى سئل الامام ع ان الله قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ولم يقل افعلوا فادجلها الوجوب وقررها الامام على معتقداته انه كان من اهل اللسان ايضا واجاب ع من باب القلب انه تعالى قال فى السعى الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعنى ان الوجوب مستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد فى مفهوم الشرط فى حكاية قول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون

فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا واجبان احدهما متعلق والام الواجب انما هو الذى ورد الخطاب به صح

ان الامام

ان الامام ع ما كذب ابرهيم فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذلك فى بعض الاخبار دلالة على ان النهى يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله ص معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة حجية العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا الاتفاق الكاشف عن راى رئيسهم وكذلك النزاع فى ان الامر والنهى هل يجتمعان ام لا كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكلينى فى كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كان القول بالاجماع وصحة الصلوة فى الدار الغصبية كما اشار اليه المجلسى ره ايضا فى البحار وكذلك كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لايحسن لعاقل اذا دار الامر بين النفى والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشئ منهما فهذا شطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية اذ الامور يختلفون فى المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما دونه اصحابنا ولعل كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليها وذهب بالحوادث كساير الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضى القاء العلوم تدريجا كما هو الداب والديدن فى الفروع اذ لم يجر العادة بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكذلك نقلها فقد يتفاوت احوال الاذهان بل الاشخاص فى زمان فحتى اقتضت المصلحة المشكلة يظهرون ما لم يظهروه فى الان الاول فقد يقتضى المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضى المصلحة فى البعض الذى ذكروه ان يجملوه او لا ان يفصلوه وقد يقتضى الاجمال وحوالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريقة ايضا فى اصول الدين فان النبى ص كان يكتفى من الاعرابى باظهار الشهادتين مع ان للاسلام امور كثيرة مما اجمالها فالشهادة بالتوحيد لايتم الا بتنزيهه تعالى عن الشريك والتعليم والجسمية والمكان وما يشاكله وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لايلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح واللغو منه ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبى ص

وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية م

بلغ

وعصمته وصدقه وحقيته ماجاء به واخبر به وما قد يوصى به لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه
كلها لا يحصل لكل من المكلفين فى الان الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول فى كثير
من المسائل لانهم كانوا فى فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم تقتض المصلحة تفصيله
ثم ان تزايد مسئلة الاصول فى الكتب المدونة بعد اثبات حقيتها مجملا بها وبثبوت اشارة المعصومين اليها
مجملا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله فى ساير العلوم حيث يتزايد يوما فيوما بحيث تفطن المدققين
وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا فى هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة
من الشرع المتداولة بين الفقهاء حاملى الاخبار وال بسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفى كتبهم
فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار وفروع مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى
كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب
القسمة كذلك يتفرع مسائلها الا من الضرر والضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم البينة على المدعى
واليمين على من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على مسئلة التقبيح العقلى مسئلة امتناع اجتماع الامر والنهى على القول به وكذلك
وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولا
وكذا غصون ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة فى كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة
فى الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلاته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضى الصحة وعمومات النهى عن الغصب
تقتضى التحريم فهل التحريم مقتض للبطلان او موافقة الامر مقتضية للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يطلع اساسا
على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعى وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى
فى سعة الوقت فهل يصح صلاته ام لا فلابد له من تحقيق ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده الخاص ام لا وهل النهى
يقتضى الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل
والتوقف من حيث الافتاء كالصلوة فى الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلاة فى غيرها من غير عسر وحرج فلا
يصلى فيها ويقول للمستفتى لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط وكذا
يفرنا واياك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة منصوص ولا دليل اخر جه عن الاحكام

الثلاثة

٣١٧

الثلاثة الباقية وفقد النص الذى يدل على احد هذه فيعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله ع كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى
او بقوله كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذا او يترك
عملا بقوله ع وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة ونحو
مثل هذا الفعل وتوقف كما ان عدم الافتاء وتوقف وبالجملة فنحن ببركات ائمتنا لا نحتاج الى القواعد الظنية الماخذ اقول لا يخفى
ما فى هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ وتهافته فان الصلاة فى الدار الغصبية ما لا اشكال فى حرمته حتى يحتاج الى
الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام فى الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخل له فيما نحن فيه فان الكلام انما
هو فى وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط فى القضاء او الاعادة مثلا فنقول اذا كان الاحتياط
مندوبا فالمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم
فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت ما تقول انا تاب ورجع وارادة التخلص والقدر المسلم
من جواز ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلابد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى
المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققناه لا تقول به والثانى رجوع الى ان النهى لا يدل على الفساد ليثبت كونه
مما لا نص فيه ليجرى فيه الاصل وهو اختيار لاحد شقى المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة
او الاحتياط او التحريم مستفاد من اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد
ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب
وقد حققنا فى محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض
ايضا من المسائل الاصولية المتشبث بها على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اى الاحتياط والبراءة
الاصلية والتوقف فات من اين ثبت لك جواز التخيير فان راجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك
الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجايب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهى فى مبحثه ثم ذكر
مثل هذا الكلام فى هذا المقام واما ثانيا فنقول ان اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان المناط
ان هذه مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون فى عدم جواز اجتماع الامر والنهى او جوازه ودلالة الامر بالشىء
على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من فحوى كلامه فنقول لا ولا من اين ثبت لك القطع فى تلك المسائل

مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسألة الاصولية مثلا
المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون
القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر
ان لم يطابق الواقع مع انك تعرف بان العقل مستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح
الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من باب المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه
والاخر بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا
فتسمية ذلك ظنا وما استفدته من الاخبار قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص من العمل بالظن (الاحتياط او التوقف)
وان الظن المجتهد ما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد ان شاء الله تعالى
ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي
فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس
مثله مع التقليد الا مثل شخص حكم ملك على ناحية وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك
من كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر
والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى
بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويز العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار
الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الحجية غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار
اوامر الشرع لا غير وتوجهها الينا لا الى الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونها اوامر الشرع وستعلم ضعف ما يدعونه
من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفهم واصطلاحهم لا ما يفهمه المخاطبون (العرب انما تفهم من ع)
بتلك الخطابات وانما الحجة هو مراد المعصوم ع وفهم المخاطبين الذين وافق اصطلاحهم له وفهم مرادهم لا يتم الا
بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاستعمال والاصل والبحث والفحص عن
المخصص ونحو ذلك من القواعد الاصولية وبما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق
لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كان فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى حين

ما يبدو من القواعد المتعارفة التي يبني تخاطبهم عليها بان لم يرد في اوامره على التفصيل ما لم يضبطها على الانفراد مع ان
لنا ان نمشي مشيك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلبه عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه
مع احتمال نسخه بعد ذلك او تخصيصه او ان مراد الثقة النقل بالمعنى او من هو ثقة عند الملك او من هو
ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة
بعد نقل النهي فهل كلامه في هذا المقام ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام للرخصة وكذلك النهي بعد الامر وغير ذلك
من القواعد فاذا لم يبلغ ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد
الاصطلاح ومقاربة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه مما
نحن فيه وكذلك يظهر الجواب عما ذكره من قوله وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد
الاصولية فيغنينا وان كان من الاخبار فنقول ما ورد من الاخبار في هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع
في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دور وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا اقوال المتفرقة و
الادلة المتخالفة وبعد ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم
كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف
فهمكم انما هو من جهة حجية الشك واعرضنا عما يرد على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف
افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة اصولية او ورد النص بذلك
فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على فهمنا قلنا نظير ما قلتم في
الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهل يرجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها
ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عمدة شكوكهم ومنها
نعرف حال ما لم نذكره السابع العلم بتفسير ايات الاحكام ومواضعها من القران او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن
منها حيث يريد وهي خمسمائة اية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن و
الفرايض وصفة اهل البيت واعدائهم او ارباعا فيهم عليهم السلام وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي
الفرايض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من الظهور والبطون

فالانظار يستفاد من ظاهرها الامن المعتاد المتقدم المعلوم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القرآن من الاخبار من

والجواب منهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول

المصححة يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام

الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب

الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد اذا بنينا عليه اثبات حجية خبر الواحد على

الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به او ان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند

اذا بنينا على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح

اذ لا ريب ان الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامر واخر فان

التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف

في مصطلحهم لاعتضاده بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الآحاد مع ان مما ورد في الاخبار

من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وقد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا

كلها قطعية الصدور عن المعصوم ع فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن

مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوى وستعرف حال ما تمسك به

في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان

المعرفة بما لا بد منه دون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه

والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى

معرفة حال الرواة ~~وهو المطلوب فان قلت انها ليست~~ العدالة والاعدلية ونحوها قطعا سواء كان ذلك من كتاب

الكشي والنجاشي ومن غيرهما ذلك فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية

فهو منا فض لما بنيت عليه الدليل فان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها

في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفي فائدة القطعية فان لك بتعيين ما هو قطعي من ان لك

ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرها منها

مع ان نفس علاج الامام في الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن حالها ظنية

لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور المتناقض من

المعصوم ع الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالف العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والا

فهو بمعرفة موافقة العامة

ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يعملون

بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضها بما ذكر ومع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكتابة والقاء

ند لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور

فهذه الروايات ايضا مندرجة فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر من جملة القرائن التي يوجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع

بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا

عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر

هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي بعينها انه عرف من حاله في نقل الرواية واحتياطه

مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا و

امثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء باما مه وليت شعري هل يحصل هذا الا معرفة حال الراوي

وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى ان هذا الرجل

في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره ايضا بل نقول ما فيما ذكره انه يرجع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ

قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص وبه وعليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل

ثقة ولا يرضى بالافتراء باما مه كيف يحصل القطع به بملاحظة روايته التي لا يعلم انها منه وبهذا انما يتم بعد قطعية

الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا عند مثل الصدوق كيف يحصل العلم

بان الصدوق في نقل هذه الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله والامتزاج وعدم التعيين

واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم

تعمده الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويز النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول

لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والغفلة والخطأ من مثل الصدوق
[نفسه]
غير عزيز وخلاصة حصول العلم من مثل هذه القرينة ممنوع اذ كثيرا ما يدلس الجاهل على الماهر امره لترويج الباطل ويرى من
الزهد والورع لتقربه الى الناس ودفع هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثالنا فى زماننا فى غاية البعد نعم
يمكن تحصيل حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بصحة اخبار
الاحاد المشتملة على ذلك بعد الف عام او ازيد وسيما مع ادعاء وجود سيما من الفساق والمخالفين وسادسا
ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوى لا يروى الا ما يقطع بانه من المعصوم ٤ وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون
قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير منه وسابعا ان هذا الحال لو كان ما وجد لاصل غاية ما يثبته المدعى ان
ذلك الراوى لا يروى الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد منه ملك بيا
صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب منه وحاصله ان قطعية الاصل
[بقليل]
عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التى يرد عليه لا
الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادى من القرينة التى ذكرها المعترض
لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو حق بيب واعلم ان بعض الاخباريين وجه قولهم
بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره من المعصوم ٤ او بصدق مثل الصدوق
فيما اسنده الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضى العادة بالصدق وهذا هو العلم
العادى وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او
دلت القراين على صدقه وهذا هو الذى اعتبره الشارع فى ثبوت الاحكام عند الرعية وقد علم على الصحابة واصحاب
الائمة ٤ بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا ينافى هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا
[الذى]
الى امكانه كما لا ينافى العلم بحيوة الزيد الغايب منا لحظة تجويز موته فجاة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه
ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه
علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظى اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادى فاعلم
انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالنقض بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل

الغايب منا بعد لحظة لم يصر ذهبا ولا الاوانى الموضوعة فى البيت التى غبنا عنها بعد ساعة علماء ما دونين با
لعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا الذى
جرت العادة بعدمهما ولا يحتمل نقيض ذلك العدم فى زمان النبى ٢ الذى هو صاحب ما تين المعجزتين
وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك فى الجبل [الذى] غبنا عنه والاوانى [فى] الذى اختفت عنا بحكاية بعض الا
[لياء]
فكيف ينكر احتمال النقيض فى مثل ذلك بل ذلك انما هو نقض مناقض للعلم يشبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء فى الحدسيات
والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض هذا النقض منقول من مة فى يه واجيب عنه بان تخلف
التجربة لا ينافى الجزم فان هذا التجربة الحاصلة فى العلوم العادية انما هو بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض
ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائى ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه
حجر سواء كان فى شىء من الاوقات او دائما فالحاصل ان ما دام العادة تقتضى انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض و[ذلك]
لا ينافى امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض
يمتنع وبا لعين وهو لا ينافى الامكان الذاتى فالجبل حين علمنا بانه حجر وانه لا ينافى ذلك الذهبية لكن العادة تنافيها
وكذا الكلام فى المحسوسات فان العلم بان العالم مضىء فى النهار لا ينافى الاحتمال العقلى وهو ان يكون الباصرة [فيه]
فى نفس الامر واشتبه عليه الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عنه بمثل ما مر وقيل وهو من البعيد غاية البعد تنزيل كلام
على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشىء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف با
[خلاف]
متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه فى نفس الامر
لا لاجل علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطننا له ولا فى غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا
فانه وان كان يستحيل خلافه فى نظرنا وفى نفس الامر بمعنى ان حصول الحكم لهم فى وقت المشاهدة لكن لا يلزم
محالا بالنظر الى ذاته ولو فرض خلافه يبقى فى وقت اخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان قولك فى تعريف العلم لا يحتمل النقيض
عدم الاحتمال عند العالم لا فى نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم
تفطنه لعدم جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف فان العا[دة]
لم يثبت عدم انخراقها فى مثل ذلك وإلا هذه الغفلة يحصل عنده الاحتمال وينتفى الجزم فان كان [من] له بستان ذو ا

کتابخانه آستان قدس

حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم ويأوي في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي
ان بعض اعدائه خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له
من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن به عن ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا
جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه وانت اذا سألته في الصبح
عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته وقلت انه يمكن عدوك السلطان القوي لملاك خرب صاحب
بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتبدل عنه الجزم فالعلم العادي
هو ما يحصل بسبب العادة اليقيني باستصحاب الحال السابق معتقدا وما يحصل له بعد التأمل والتفطن للاحتمالات
ونفيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض
ابدا واحتمال النقيض في غيره فان العلم لا يصير نقيضا على عدم احتماله فانا نعلم ثم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن
للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقتضى العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع
وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حالتي التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في بادي
النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن فلو فسر الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا
النقض اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم
ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة
ومن اطلاقاته الحقيقية ام المجاز فيه والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع
كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة المشايخ وسلوكهم مع الوعيد ولزوم العسر
والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وبان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم
الصدوق بصحته مما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ان تقلعه بالتنبيه والتشكيك اولا
بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعواه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من
خبر الثقة المشافه الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعواه في حق اخبار
كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال

اختلاط

اختلاط تلك الاخبار في الكتاب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتأخرة والاخبار المعتبرة
عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول بهامع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شان صاحب التصانيف المتأخرة ففي غاية
البعد فالحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في اخبارنا من المعصوم ع لا يخلو في غاية البعد فضلا عن ريب والاستبعاد
والحاصل انه يحصل للفقيه اما ظن واما جزم يحتمل بعد التفطن والتنبه للاختلال لانه ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها
تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين
ذلك والى الان غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه
الذي الفه لهداية الناس وان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل
او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع منهم ع وفيه ان الظاهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه
وفيه اولا كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الهداية
والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور انما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل
المستفاد من مسيس الائمة وطريقتهم حجيته كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقته اكثر علمائنا
المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة
الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام
حال الاصل على سبيل القطع وكذا من اخذ الحكم منهم ع ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او بعض الاحكام
فلا يوجب ذلك الانفتاح على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن عليه وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد
على نقل الثقة الصادق انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ذلك لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة
بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدالة جميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد
بديهية ممنوعة وسادسا ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما على قوله في اول الفقيه لم اقصد
قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعيا له سلمنا لكنه ذكر
القطعي عنده واني لنا بانه قطعي في نفس الامر واما ثانيا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا
عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقيق كونه معتمدا او غير معتمد ايضا يعلم

ومنها ان يكون رواية واحد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لكثير الاسلم الرجال

من علم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يدل
بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك المعتمدة كثيرا ما يكون من غير
هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية كما ان الصحة عند
المتأخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم من ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح نقله بالمعصوم ع
ثم يفسرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر ومن جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يفسرون
القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا
ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة وما عند المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد
وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ليث المرادي
وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال وبعضهم
مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فاني لنا بالقطع بالتعيين وخامسا
انه لا يوجبه رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل ح
ويرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا مع ورود سائر الابحاث التي قدمناها في غيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب
عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولا
بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع
مع انه اشتهر واكثر رواية هو عمار ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين
عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد بذلك ما رواه عن المعصوم ع في وجوب النوافل اليومية وطار من عليهم ع
فالاين يذهب انما قلت ان اشربتم الفرائض بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون ماخوذا من الذين قال الامام ع
فيهم انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان
ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجل انه هل هو منهم ام لا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار
احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير
افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكره عليه السلام لكن وثاقة الرجل انما تمنع عن تعمد الكذب ولا تمنع عن

الخطاء

الخطاء والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يرد ومن غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بفتياهم
واين هو من قطعية ما يرد ونه ومنها وجوده في الفقيه وفي واحد كتابي الشيخ لاحتجاج منها ونهم على صحة احاديث كتبهم
او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب
الا ما افتي به واحكم بصحته واعتقد انه حجة فيما بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن سأله تصنيفه وقلت انك
تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين ع
الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ قال في العدة
ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء للحديث ان يكون قطعيا كما ترى ان المتأخرين
ايضا لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر وبين ذلك بان هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق
البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي
اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امور لا يستلزم احدها قطعية
الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان
يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه
المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلته مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا يريد من الصحيح المعتمد
الراجح والصدوق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد فانه كان يرى متروك ما يرويه الثقة
الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث منه كون
الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل رواية
وكونه من الكذابين فيه شيئا واختلاط شيء من الاخبار فيه تخليط الكذابين ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه او القرائن التي دلت
على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتماده بعد ذلك تخليطا فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس معناه
قطعية الصدور وان اعتمد كون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعية عندنا مع ان
الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة
وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكذا كلام الكليني في اول

كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية
عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات في كتابه كما يظهر في باب الرجل يوصى الى رجلين وفي
باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذلك الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل عن العدة فلا يخفى ما ذكره
وقال بعض اصحابنا المتاخرين الى تصحيح العدة ولم ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية
اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي
بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القراين جواز العمل
عليها بنص الائمة ع وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم ع لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان
والتفصيل وتمييز ما هو الحق عن غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرته واجاب عنه
بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلا يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى التراجيح
ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى التراجيح ولا دليل ان التفتيش عن حال الرواة
اصلا سببا بالتراجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين
الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة ع او من الضعفاء او المجاهيل ممنوع وما استشهد به من عمل السيد
والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقراين الموجبة
للاعتماد وكذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار
الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان ناقلها الكتاب او الاصول المهذبة ولو من دليل العقل
فقد نحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسباب فقد يوجب صحة السند حصول الظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها
لا يوجبه ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة
الرواة من اسبابه فانها يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها
الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفنا عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل
ما حصل لهم الظن بانه من المعصوم ع وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة
بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار

الضعيفة

الضعيفة لعله لكونها محفوفا بالقراين القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاؤه الهوى
او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا كظن الكتاب
والحديث مطلقة او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا يحتمل انكاره والسيد وابن
ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون من العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بقول المعصوم ع نعم لا يجوز العمل بمثل
القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشكك ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال
اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا
حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم ع وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظن
وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات
الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما
له مدخلية في حصول الظن ويعتد به فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف
معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل
معارضه المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذ لم يعتقد ما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار
عندي والعمل على الصحيح انما هو من اجل الظن لا لذاته ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد يقع الافراط والتفريط في ذلك
فربما يبالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق
وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما
يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان
بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة تلك الاسباب لا انها تعتبر لاجل التعبد وفي تتمة كلام المجيب حتى اذا
يظهر تحقيق الحال فيهما مما ذكرناه في مبحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم حجيتها بالخصوص في غاية الاشكال
بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم ع الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر
مقام الهوى والعصبية والحسد القياس والاستحسان ونحوهما لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل الشك
الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وهو معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد

على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل
على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في
الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب من ذلك بما قدمناه في مباحث شرايط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل
ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان البناء في الفقه
على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية
شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب بعض المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل
من تقدمهم ولا نعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية
كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث
الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة من كان على خلاف
المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون رواياته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور
الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الآحاد واجبنا عنه
ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم به من جهة القرائن وهذا لا
يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تمييز امثال هذه الاشخاص
عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان
حجيتهما منوطة بالحس ويمنع الحس وحجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية
اثارها وعلاماتها بحيث توجب العلم بها ثانيا وربما منع حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل
العدول لهم سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم
في الاخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان بتعديلهم سيما اذا تعدد ولا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع
كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا
كان متنازلا بمراتب كما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير
منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب الاشتراك

الاسم

الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فايدة
في الجرح والتعديل فلا فايدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا بينا فيما سبق العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل الظن
لنا بسبب القراين من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا
من المشاركين في الاسم فنتبعه فاذا لم يحصل فنتوقف وكذلك كل ما يحتمل السقط فنفيه باصل
العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف وسابعها ان الثاني لغفلة والخلط في كثير
من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل عن من روى عن الامام
مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او بواسطتين عن من روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل
يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكك ربما يذكر
الشيخ عن في صدر السند ما يحسب الناظر انه معلق لان الكليني لم يذكر الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا
وانما حذف اول السند فيه اعتمادا على ما يقدمه من الرواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة
المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فايدة في الجرح والتعديل
وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم نطلع لنا ... فيه والجواب عن جميع ذلك ان
السهو النادر والغفلة القليلة لا توجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة
اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار
حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها والعاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع
ليتحرز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا الا بالاطلاع ولزم الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون
الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرايط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف
ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف
وموافقة الاجماع والمخالفة وغير ذلك والحادي عشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد
الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير
كافية في ذلك بل هي امر غريزي وهبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة

فی نفس ما تنضم الیها معرفة العلوم السابقة فیحصل له ملكة الفقه یعنی قوة رد جزئیاته الی كلیاته واصل الملكة
لا یحصل بالكسب بل له مدخلیة فی زیادتها وتقویتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من لیس له الطبع الموزون
فانه لا ینفعه تعلم علم العروض وكذلك سائر العلوم فربما یصیر شخص ماهرا فی علم الطب ولا یقدر علی معالجة
المریض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ایضا امر غریزی لا مدخلیة للكسب فیها والمراد بالملكة المتقدمة
هو ان یكون المجتهد قادرا علی رد الجزئیات الی الكلیات بحسب نظره لا فی نفس الامر والا یلزم كون من المجتهدین
المختلفین فی المسائل ذا ملكة دون غیره وهو ظاهر البطلان لانا نرا هؤلاء الفقهاء الفحول المتبحرین متخالفین فی
المسائل غایة المخالفة ولا ریب فی كون الجمیع ذوی ملكات قدسیة وسرعة الانتقال وبلوغه لا مدخلیة لها
فی حقیقة الملكة بل السرعة فضیلة اخری یوتیها الله من یشاء واما استقامة الطبع فهی فی مقابل اعوجاج السلیقة
والاعوجاج من المعایب الحاصلة للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط فی معرفتها الرجوع الی
غالب الافهام والا فالذی یكون معوج السلیقة لا یعرف بنفسه ان طبیعته غیر مستقیمة ولا یذهب علیك
ان المراد بالاستقامة لیس اصابة نفس الامر والا یلزم الحكم باعوجاج سلیقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم فی رد
الفروع الی الاصول بل المراد ان یكون ذلك الرد مما لا یابی صحته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند من
خالفه فالرد فی جزئیة احد الاقوال المتخالفة او كثیر منها بالنسبة الی الاخر لیس معناه عدم الاستقامة ولا
یلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدین المتخالفین حین لیستفرغون وسعهم یحصل فی نظر
كل واحد منهم من الدلیل ما لا یحكم من اقتصر نظره علیه من اصحاب الافهام السلیمة الا به فمخالفة الاخر مع استقامة
طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه علیه او لظهور ما یبطل فهم الاخر علیه فتفاوت افهامهم ح انما هو بسبب
تفاوت ظهور المآخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التی ذكرناها من عدم تكلیف الغافل
والجاهل فی المباحث السابقة یقتضی جواز عمل غیر مستقیم الطبع ایضا علی مقتضی فهمه فی البادی ولكن مع تفطنه لاحتمال
الاعوجاج وتقصیره فی التفحص فلیس بمعذور وعلیه ان یعالج نفسه ویتفحص عن حالها فیعرض فهمه علی افهام سائر
العلماء المسلمین للكل المعتبرین عندهم فی الافهام ویتعلم صحة حاله بهذا المیزان المستقیم والقسطاس القویم
فان ظهر له الاعوجاج فلیتحرز من العمل برایه ومما ذكر یظهر حال مقلده ایضا ثم ان الاحتیاج الی الملكة المذكورة

مما لا ریب

مما لا ریب فیه اذ كثیرا ما یكون فی فردیة بعض الافراد للكلی وفی لزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء لا یهتدی
الیها الا من ایده الله بهذه الملكة والقوة القدسیة مثلا اختلف الفقهاء فی ان من یبذل الحج دون طریقه عدو لا یندفع الا
بمال وهو یقدر علیه فهو مستطیع او لیس بمستطیع فمنهم من اوجب الحج وذلك فی قوله تعالی من استطاع الیه سبیلا وان
هذا من افراد المستطیع لاطلاق المستطیع علیه عرفا فكما ان الواجد للمال فی بیته انما طالب منه خارج البیت
لا یمكن له الاعتذار بانی غیر واجد فلا یخرج عن الاسم ومنهم من لم یوجب لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل
عدم الوجوب ما لم یعلم حصول الشرط ومع وجود العدو لا نعلم حصول شرط الاستطاعة وربما یستدل
له بانه اعانة علی الاثم فیحرم وهذا یرجع الی نزاع اخر یحتاج الی الملكة فی معرفة اندراج ذلك فی الاعانة علی الاثم
والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة علی الظلم من حیث انه ظلم ومثال الاخیر یعتبر
بعض تعیین البسملة فی قراءة السورة والناظر یحسب انه لا دلیل علیه ومن قال باشتراطه استدل علیه
بالاوامر الدالة علی وجوب قراءة السورة الكاملة فیحصل الاشكال فی اندراج قراءة السورة التی لم یقصد
تعیین البسملة لها فی قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحناه فی موضعه واعتبار هذه
الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جمیع العلوم یحتاج الیها لانه یقتضی رد الفروع الی الاصول والجزئیات الی الكلیات
فلا بد فی علم اصول الفقه مثلا ایضا من تلك الملكة فالذی یحتاج الیه فی مسئلة مقدمة الواجب مثلا فی الاصول
انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذی المقدمة ام لا وفی الفقه ان ذلك الامر الفلانی هل هو
مقدمة للامر الفلانی ام لا وهكذا فی مسئلة الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده الخاص وغیر ذلك من المسائل والمنازع
فی اعتبار الملكة وان كان لا یستحق الجواب لكون كلامه مخالفا لا للبرهان بل للبدیهة لكنا نشیر الیه لتنبیه الغافلین
فمن شبهاته انه ینافی القول بوجوب الاجتهاد عینا او كفایة علی القولین لانا نعلم بالعیان ان كثیرا من الناس لیس له
تلك الملكة وان خصصناه بذوی الملكات فهو ایضا باطل لانه قبل الاجتهاد وفی اوائله الفقه لا یظهر انه له ملكة
ام لا فمع عدم العلم بالشرط كیف یجب علیه مع ان كثیرا من المشتغلین یظهر بعد السعی وبذل الجهد انه فاقد لها
فكیف حكم الحكیم العقل بوجوبه علیه مع فقدان الشرط وقد مر انه لا یجوز التكلیف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها
ان هذا الكلام یجری فی اصل التحصیل وطلب العلم بالعلوم العربیة وغیرها فان كثیرا من الناس یعلم من حاله عدم

علی ارادة الخروج من البیت واحتاج الی المال فكذلك للذی یعطی خفیة ولا یشترط القطعیة وعدم المانع اصلا فی صحة صح

الامتثال ولا وكثيرا منهم يظهر منه عدم الامتثال بعد صرف مدة من عمره والحال ان من علم من حاله عدم الاقتدار
وعلم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة
فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليفنا الحايض في الصبح بالصيام مع تجويزها
بالعمر في نفس الامر نوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم
بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال فالباقي امثال هذا الى ما ذكر فيقبح التكليف وطما الاستلزام فانها امر خفي
مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف وبيان امكانه وان ذلك يشتبه في مقابل البديهي وفيها
انهم قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليين قواعد
مبتنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان المقدمة الواجب واجب والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان الحكم ... يحتاج الى استنباط المسائل منها الى تلك الملكة
فهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اولا ومن القواعد التي قررها لنا قولهم كل شيء فيه حلال
وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله ان
الحكم او ما يشملها ثم المراد منها الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا
الكلام في قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء القليل الذي هو محل نزاع الباحثين فيه بل
في ظله فيمكن الاستدلال على عدم قبول الماء القليل للنجاسة من جهة عدم طهره وحكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة
او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طروّ النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة
فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر لا الحكم وغير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد
المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فنعلم انه
من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من التفريع والرد وما نقله وهذه قواعد
واهية او نقدم الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة عليهم السلام
كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم عليهم السلام على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون
توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يفهمه منها العامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل

فالظاهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان
ذلك كلام في ... معرفة المجتهد وسيجيء
جوابه

على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد افتنا في كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها
ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكذلك الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون
بالاخبار بدون التفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج
المشافهين للائمة عليهم السلام ومن في معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على
المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده او لتمكنهم من السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يتوهم
ان عدم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي
اليها الاكثرون ولا يعرفون في دينها ولا دونها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بما لا
يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمي بمضمون ايات القران
والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله
فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب الافهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف
بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو مناف للحكمة بل المنصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظا
نصا قطعا عند مكلف ظاهرا عند اخر وهكذا والتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة
خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولاحتمال
ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل والغافل معذور وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا
لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة
وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان الافراد النادرة غاية ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل
القطع بعدمها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بعدمها بارادتها بعد التامل والنظر و
الفرق بين الظن فردية شيء للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع تصرف في الكلي و
يستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية الماء هل له وسعة
يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول المفلس المهجور في بلد في قول القائل بع بالنقد ليس تصرفا في الكلي لانه
لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على حكم جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم

العقل لبينة ايضا قولهم ع علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان رواهما ابن
[illegible] نطلى عن الرضا ع هامذكورتان فى اخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكر بعض المحققين ينهدم على امور منها عدم اعوجاج السليقة وتقدم الاشارة اليه ومنها ان لا يكون
جربزيا لا يقف ذهنه على شئ ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل الى كل ناطق بل ناعق بل لا بد ان يكون
له ثبات يعتنى فيما يحبه ويعتقده وذلك لا ينافى جواز تبدل المجتهد الراى مع تجدد النظر وان يكون فطنا حاذقا
يتفطن بما اورد عليه من المسائل الى مظانها وماخذها ويعود من تلك الماخذ الى تلك المسائل ومنها
ان لا يكون جريا فى الفتوى غاية الجرءة ولا مفرطا فى الاحتياط فان الاول يهدم الدين والمذهب
والثانى لا يهتدى الى سواء الطريق ويقضى حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويبعد من النزع المبين ومنها
ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يحصل بذلك الاحتمال البعيد من الظاهر
لا يحصل بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا فى انسلاك الذهن واضلال الفكر عن الصراط السوى فمن جملة
ذلك الانس بطريق الحكمة والرياضى والنحو ونحو ذلك فان طريقة فهم هذه مباينة لفهم الفقه فربما
راينا بعضهم يقول فى القدح فى بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا واذا قام الاحتمال بطل
الاستدلال وانت خبير بان الفقه لغلبة ظنى دال لانها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم
اساس فقه هو لا لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون بحاثا يحب البحث وذلك المرض
قد يكون طبيعيا كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون بحب الترايس واظهار الفضيلة
فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن امكان
ارشاده الى الحق برد عه عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا فانا راينا كثيرا من صلحاء العلماء
مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشئ فى بادى النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر ويعاند بالمطلوب
وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت او من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى
مقتضى حالته الاخر المنكرة او للعناد والحق عن خمود الذكى ومنها ان لا يكون مستبدا بالراى فى حال ضيق
بل فى حال كماله ايضا فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له تنبيه اعلم ان المراد

بالاجتهاد

العلوم ح

بالاجتهاد وفى قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد وكما عرفه شيخنا البهائى
وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى وما يتوهم انه لا يصح على الاول
لان الملكة هو نفس الاجتهاد والاشرطه فهو مندفع بان الملكة التى هى نفس الاجتهاد وهى الملكة الخاصة المتوقفة
على مجموع شرايط الفقه التى من جملتها الملكة العامة اعنى تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول
لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعانى
والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثانى والشيخ احمد بن المتوج البحرانى انه جعل الثلثة من شرايط اصل
الاجتهاد وعن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان
بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعانى وما يتعلق
بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان ولكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور فى
كتب الاصول غالبا وهو لا ينافى كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية
من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب فى الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يمكن ان عادة فى امثال هذا الزمان
الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان المصلحة انما وجبا لعلم بكون الكلام عن المعصوم ع او الظن
المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع ومدخليته واضحة
وكذلك اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ولكن ذلك
نادر فى اخبار الفروع والثانى بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع
البلاد وتباعدها وما يترتب عليه جواز كون اول الشهر فى ارض غير ما هو اول له فى بلد اخرى وجواز كون الشهر
ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرايط ويمكن ان يقال يكفى فى ذلك للفقيه العمل
على مقتضى قوله صم للرؤية وافطر للرؤية وكذلك الحال فى معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال
فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد فى المتحير او لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض
مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك والمسيرة لك من الشرايط لان شان
الفقيه بيان الحكم باشتماله الشرطيات لا بيان اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ فى النكاح

و امراض المن يجيح الفطر واما حقيقة القرن والموض فليس معرفتهما شان الفقيه والالزم ان يعلم الفقيه جميع
العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج المرافع الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع
اذا اخرج معيبا فللمشترى الخيار او ان ظهر فيه الخيار او يثبت فى الامر الغلانى الارش واما معرفة العيب
والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع بعض مسائل الهندسة مثلا لو باع بشكل العروس مثلا و
يظهر الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطأين والادبعة المتناسبة
ما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه
انه اذا قال احد لزيد على عشرة الانصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الانصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء
على انفسهم جاير ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما يدفع
به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير فى تحصيل المهارة فى كل واحد منها فان علم الفقه ايضا مقدمة للعمل و
العبادة فلا بد من عدم الغفلة عنه وصرف العمر فيما لا يعينه واعلم انه يشترط فى المفتى الذى يرجع اليه المقلد بعد
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا اما الاول فلان اشتراط الايمان اما اجماعى او مبنى على عدم جواز الرجوع الى
احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا
بحيث يحصل الاطمينان عرفا وانه مع المعنى من اصحابنا فى الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا
مفتى الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتقاد بالحكم الابنا فى
عدم التقصير فى الاستنباط وعدم الكذب فى الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الوفاق فى اعتباره وان كان
يمكن القول بكفاية الوثوق فى الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ فى اخبار المتحرز عن الكذب
مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط فى صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع شرايط بطريق
الانتاء بالمخالطة المطلقة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب
مه فى مبادئ الى كفاية الظن قال لا يشترط فى المستفتى علمه بصحة اجتهاد المفتى لقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن
بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق لا يكتفى

فائدة الذى يرد المقدمة تحتاج الامر ... العمر فيه فهو العمر فى معرفة ما هو ... الوصول الذى المقدمة مع الفقه

للعامى بمثابة هذه المفتى مستند الى ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا بمشاهدته بالزهد
والورع فانه قد يكون غالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته وممارسة
العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال فى المعالم بعد نقل كلام مه والمحقق زيفوه او منعا لظاهر
كما نقلناه وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لاحتياج الى البيان واحتج مه بالاية على ما صار اليه ورد
اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه فيه واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن
جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه
ومع ذلك فلا بد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى
الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامى طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم
بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم فى العلم والصيانة ايضا والديانة
قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يعلم عالما من لا يعلم شيئا من علومه لانا
نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة فى البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة
وفنون الاداب انتهى كلامه وتحقيق المقام على ما اسسنا عليه الاساس فى المباحث المتقدمة ان الجاهل
والغافل من العوام الذين لا تمييز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغ طاقتهم وعقولهم انما الكلام فى اهل الفطنة
والذكاء والتمييز منهم وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد وفى
بيان حال العلماء فى مناظراتهم وتحقيق المسائل فى نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع
عليه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر الى بادى النظر هو اشتراط العلم
مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطى كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان
قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ عن المجتهد ولا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة
بانه لا بد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب من الاجماع لو تمسك به بتقريب ان الاجماع
منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا بالعلم بكونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك
وهل ذلك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة النزاع

بيما لو كان عالم في البلد وهو في نفسه لا من ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم
يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا في هذه المسئلة اعنى جواز العمل فهل بالظن فرق كونه عموم الجواز م
يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم
بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب
تحصيل العلم نعم هو احوط واحوط وما حققنا فعلم ان المراد بالظن الذى يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد
لا الظن البادى كما قلنا في الظن بعدم المخصص في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم
انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظان مراده من الاعتماد على اقبال الناس واجماع المسلمين
على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد
الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار عن استحقاق الرجوع اليه لحكم العادة بانه لو الكاشف م
اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المعنى واضح ومع التعدد
فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يقع اذا اتفقوا ولكن
تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما ياتي بطريق الاولى وان
اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم
اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم
على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه احوط واحق وانه بمنزلة الامارات في المجتهد واختلف فيه العامة
فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثر منهم سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين
للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول لان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب
فهو والا لهم باثباته فاثبات هذه المسائل والاتفاق الاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتنبيهه با مارخى
المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق
انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهد انما هو لاجل انه يحصل للظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان
المختلفان اماراتان على ذلك الحكم كاماراتي المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلد

مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخر
فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذى في بلده هو حكم الله الواقعي وان من هو ادون منه مع
احتماله ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا لذلك الاعلم موافقا للادون مع كونه مساويا
للاعلم او اعلم منه وسلمنا ان نفي علمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم والعلم
من ذلك الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع مال دعوى الرجحان وادعاء
حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهدين
في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله
الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذى هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل لا يمكن دعوى ذلك
مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذى
يعادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول ذلك مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت الميت ٢
مخرج بالدليل على عدم جواز العمل قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء
التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذب عن ذلك بما يذب به عن اخراج القياس
والاستحسان وسيجيء تمام الكلام على هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره فيكون حكم الله
الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم
فاذا تردد الحكم الواقعي بحسب ظننا بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير فان اراد ان ذلك حكم اخر ينوب
مناب الحكم الواقعي وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية النائبة عن مر الحق فلا دليل على وجوب ترجيح
الاعلم فان الذى ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجب العمل بظن من يتمكن من
استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان الظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقعي ام لا فلا يحتاج اليه على هذا
الفرض ح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله الظاهري
هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق وبيان الحجية في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح والظهر انه هو حكم الله
الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله تعالى في الواقع منا فهو الظن بحكم الله

الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي ما كشفت عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيهما
والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو الحاد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري عن
كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حجية هذا العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل
بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا يفيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر
المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفضلون بانه انا اعلم المجتهد في العالم في الاعلم
وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له
وجه ولكنه فرض نادر لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة
الى اماراته فنقول لزوم عمله على اقوى الامارات تابع انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله
النفس الامري وهو لا يتم الا اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان المجتهد لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الا
وتحصيل اقوال الفقهاء والخبر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب يصح عمله بوجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو
لا يمكن منه واحتمال مدخلية الغير في مطلبه احتمالا لا ظاهرا فتحصيل الظن له ح انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذه
الاسباب وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجود
ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويتمسك عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل
عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا يمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش حيث ان الاصل لا يتفاوت
بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع
في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعويهم هذه الى انه
اقرب واكد ح فان الاستناد الى الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد

وايضا لا يلايم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في هذا الباب ودعوى الاستناد الى انه اقرب وارجح ح

والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في دلالة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع
المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي جهة
كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية
فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم ايضا هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد

لم يثبت الاجماع الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر وعلم عدم مخالفته ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم عن الاطلاق صح

هذا

هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا فكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان
الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتنابه والاعلم ولا يحتاج الى زيادة التقى في الاورع ويمكن الاستدلال له بان
زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ان يدما هو دون الوسع وان كان الاشتغال يحصل بالا يوجب
العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق

وذا الكبير خرج عن التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر توجب زيادة الاتقان في الفتوى فقد يقدم الاورع ح

هنا مما حققناه انفا فائدة اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم
الا اذا تذكر دليل المسألة ومآخذها فاذا نسيهما وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه
العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته والاطلاع على الادلة فيجب التكرار
والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث
كون المسألة مربوطة بدليلها بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخر مما ذكر والحق هو الاول
لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب السوانح
وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رأيه في بعض المسائل الاصولية شك في المسألة بحيث زال الظن
ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم ان تجدد رأيه بسبب التكرار
هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي ح يبقى على
بلا دليل ولا موجب فيجب ردعه مدفوع بان له الظن ببقاء الموجب بالاستصحاب كاف والاصل عدم وجوب الاخبار
ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاجتهاد ونزيدك هنا ونقول ان المراد بالفتوى
هو الاخبار عن الله تع بحكم مسألة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة
او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته لقطرة من البول وفي معناه قوله ح اسبه وان كان
انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص متعلقة بامور المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابق
لحكم الله تع في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى ح هو كل من كان مثل هذه الواقعة

في واقعة خاصة ح

الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لله الحكم العام في هذه
الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله فيها فالحكم ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله

حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرف في كذا وهذا لك
او يقول للمراة تزوجي بفلان او زوجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية
عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه
بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره
وقد يشتبه الامرين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم من حكاية هند زوجة ابي
سفيان ثم ان الخصومة اما تكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل او من احدهما
مع غيبة الاخر او صغره ونحو ذلك كذلك واما تكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة مقصودة
بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي مالا في يد حاضر او
غايب او صغير ويرفع امره الى الحاكم ويحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة رشيدة
يعتقد هو حيوة والدها ويعتقد هي موته لاحد او يأذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس
هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلة نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات للاخر بنفسه او
بتصحيحه لمن عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا
مثل ان يسئل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما بعد ما علم الوالدان به وثبت عند
الحاكم ايضا ورخص لهما بالتزويج ولما يعلما هما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين
الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد
الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك
اشتبه حكاية هند والمايز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير
بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائه اياها للفقير مطلقا حتى فيما لم يتفطن صاحب المال للخلاف في المسئلة
اصلا ولا لمجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يقال المراد بالاخذ
هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تقييد الشهيد بذلك الحكم في القواعد
وكذا القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فضولا ثم لا يجوز نقضه

بخلاف

بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم ان ما هو
حكم لا يصدر الا من مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة
بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرايط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان
مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت
لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال
في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما
تزوجه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريفنا الحكم ايضا عدم
الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا لم يدع على الزاني والشارب
احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم
بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذلك استدلالهم بالجواز بعموم قوله
السارق والسارقة والزانية والزاني والتتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذلك يرد عليهم الحكم
بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالتعلق
بالمعاش يخرجه عن الحد وكذلك تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائها فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه
من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر واختاره في س وجزم في د استنادا الى عموم
ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره
من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه
يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا بد ان يعلم ما ورد
في الشرع وان في المعاني ورفع الاجمال عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بان
يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشرع بل هي موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل تحقق
الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم
الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشرع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر دون في رفع كونه

من الحكم بثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الحيض
اول الشهر الهلالى الذى يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط فى اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما فى ان يوم الحا
فى انه اول الشهر ام لا فيكفى فى ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج
الى حكم باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكم باللزوم او عدمه حكم اخر ولادخال الحد
الشرعى بارادة بثبوت الموجب وعدمه والخصومة فى ذلك مقصودة ايضا بين العباد فى التصديق والتكذ
والموافقة والمخالفة فالمناص فى تعميم الحكم للمذكورات هو منع قصد الحاكم بحكمه دفع ما عسى ان يقصد من
المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج منه ما يتوهم
دخوله فيه وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران من احدهما فتوى ومن الاخر حكم كالحكم بصحة التايب
اذا ادرك اضطرارى المشعر فهو من حيث انه يثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة
فتوى على ما مر فيدخل فى الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خزا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع
الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق
بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا رايا كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر فان اعدل المقلد
عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارتها فيجوز استعماله اما لو حكم
بان الاناء الذى وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما
كما سيجىء بيان ذلك ومما يشكل به الامر انا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خز او
هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجىء من ان
الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجىء بيان ذلك وذلك مما يوهن
القول بكون امثالها ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذى لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزامه فى
المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم او ما فى حكمه اما يتحقق باختيار احد الاقوال فى المسألة المختلف
فيها واجرائه فى القضية الشخصية كمسألة المتداعيين والباكرة ونحوهما ولو كان بدون حصول منافعه
ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على المطابقة المجمع عليها فى القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب دعاوى

كل

كل منها الاستحقاق شرعا بمعنى كتمليك المدعى في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو
المختار عند الحاكم في طريق دفع الدعوى مع كونه ظاهرا فيما يمثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة
واليمين كالخلع والعتق فيجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر
وامثاله واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسألة
وكذلك في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال الابدية غير العقود والايقاعات وانما العقود والايقاعات ف
ما يحصل بين اثنين فاعلم انهما جهتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الا
فيتبع المقلد راى مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا كذلك مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهد في الاصل و
في الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى التداعي ودفع
النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقد والمعاملات اما يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة
الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فلنمثل هنا مثالا ليتضح
الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب وطالما نحن فيه صور الاولى ان يكونا مقلدين
لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رايه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة
في الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد لكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى فلا
ريب ح ايضا في صحة ما وافق راي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابع ان يكون احدهما مقلد المجتهد و
والاخر مقلد المجتهد اخر مخالف له او يكونا مجتهدين متخالفين في الراي ان قلنا بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد كما هو
وح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كل منهما ارجل على احدهما وبعد عقدهم
كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم لاحدهما فيحكم له وان كان رايه التخيير في العمل لو فرض قوله به في
هذه المسألة او في مسألة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة فان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما
وافق راي الحاكم ان كان رايه التعيين والحكم للسابق ان كان رايه التخيير وان تقارنا فما فيظهر
حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخر مفروضة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان
احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه

لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى
واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل وتفوت مصلحة نصب الحاكم
وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى
فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا
فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى
الفتوى اذا خالفه رأيه في المسألة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان
ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام
انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فانه لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد
العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأس وعدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فيجوز العدول وان
اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذلك بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير رأي مجتهده او تبدل المجتهد بمجتهد اخر
يخالفه واما المفتون فظاهر الجواز لكل مجتهد على ما رآه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر الشهيد فانه قال في
بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الاجتهاد وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفتها
من المفتين ولا من المستفتين اما من المفتين فظاهر واما من المستفتين فله ان يستفتي اخر الى اخر ما ذكره واما جواز
نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من رأس وتغييرها من الحين مطلقا ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى
على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى
في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من
حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا
غيبة ابيها وعقدناها بتلك الفتوى ثم تغير رأي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة
بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليها مما لا يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار ابدا اما
او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشرع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء
المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع

خلاف المستفتي

قبل العقد ولم يثبت فاية وجزاء تجدد الرأي من القواطع وكذلك الكلام بجواز نكاح المرتضعين
بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذلك مع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع ادوات ما لا يؤكل لحمه
او ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى فكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب
الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب
المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالمستفتي الذي يجوز رجوع
المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز المنع وعدمه رخصة في ان يبني امر معاشه ومعاملاته
على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمستفتي
في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل له الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ونقضه
حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى فلا يمنع تجدد
رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير رأي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يظهر
ذلك في صورة الحكم مع تغير الرأي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد
ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرأ عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب فليس مما يستلزم
هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ما
تنجس بالاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا
ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز التصحيح لقول بعدم الوجوب اذا
تجدد الرأي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه لا يستلزم
الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثانية
هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاول بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسألة نقض الفتوى و
عدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو مختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى
فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد فان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما
افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما تجدد الرأي في النجاسة

ثم القبيل فليس حكما بالنجس بوجوب الاستمرار والدوام او وجوب الاجتناب م

القليلة وعدمها قبل الاستعمال ابنه وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا
علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة بلا ولى وان كان بتجويز المجتهد اذا تغير راى مجتهده فان يلحقه حكم
حاكم او كان لم يباشر عقده الحاكم بنفسه او بتجويزه على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه ونسخه
اذا تجدد رأى المجتهد او مات لجاء بمجتهد اخر يخالفه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او حضرته
الخاصة وكذلك عقد العارفة للمخالفة اذا وقع بتقليد المجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه
مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك فى المجتهد الذى نكح امراة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رايه
ورآها حراما قالوا يحرم عليه الان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم
التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مط كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد
المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء فى القانون الاتى وكذلك يتحقق بنفس العمل على مقتضى
الفتوى الاولى فيما يتجدد بعده ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقيق
فى الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا يتجاوز الى موارد اخر بخلاف الفتوى فكل
حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى فى مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم ولا
ينتقض ويدل على عدم جواز النقض فى الفتوى بالمعنى المذكور ما بينا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم
الهرج والمرج وعدم الانتظام فى امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراى لم يتجدد
فى المسئلة فى الصورة المفروضة فان الراى انما هو جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج
الحاصل على النهج المشروع المكلف به وترتيب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل
والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى فى امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر
عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راى المجتهد فى المعاملة التى حللها اولا
وبنى عليها لنفسها وحرمها فهو مع ان دعوى الاجماع على المسائل التى لم يثبت تداولها فى زمان الائمة
من الادلة ثم لو سلمناه فانما هو فى مورده وهو ما لو تغير راى المجتهد وكان الواقعة مختصة به ويجيء
كلام المحقق الاردبيلى فى عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان

المهر

المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك اذ
المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير
فان المراد جواز العمل بالراى الثانى من حين التغير لا ابطال العمل بالراى الاول من راس فح انه ليس
بنقض حقيقى بل ليس بتغيير حقيقة الراى فى هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بحرمة العقد
منذ بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل استدامته فلا بد من
القول بالتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ من باب الانفساخ ولا من باب ثبوت الرضاع السابق
ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الان على تقليد المجتهدين بل الغالب
فى الخلائق انهم لا مجتهدون ولا مقلدون وهو اما من هؤلاء فاسد ولكن امر المقلدين فى البلاد البعيدة
الذين لا مناص لهم عن التقليد ودرج معرفتهم بذلك انما هو على العمل بفتوى مجتهدهم فى العبادات و
المعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها لا تنتهى وهذا الاشكال يجرى فى كلها لانه لا بد لكل مقلد ان يجرى
بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها فى حضور المجتهد او تحت مباشرته او بامر فقيه
لو سلمنا ان بمحض ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته
وتبدل حالاته بمجرد تبدل راى مجتهده او تبدله باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الراى والتجدد لتصحيحه ثانيا
براى اخر ثم نسخه براى اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من تجدده ودع قول اكثر العلماء
بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يعرض
جميع معاملاته التى فعل وكل ما فى تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد اخر ليمضيه او ينسخه والحاصل ان
كلما دل على جواز العمل براى المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود
والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رايه مثلا اختلف العلماء فى بعض
اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يتم المجتهد الذى يرى
بطلان ذلك بجمع المرءة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان يحصل تخاصمه ومرافعته
او لا بان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او يأذن فيه بالخصوص كذلك او يمضيه بعد

الوقوع لو سلمنا كفايتها منه فى صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ابتم بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان خالف رايه فيجوز للمجتهد الذى لا يرى صحة مثل هذا الطلاق وامضائه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه الحكم بترتب اثاره عليه ومن اثاره جواز نكاح هذه المطلقة بغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذى لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولى ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من اثار الطلاق فامضائه وابقائه معناه حكم بترتب اثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد اخر هو لزوم ترتب ثمراته عليه وان خالف رايه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذى نقل الى المدعى بحكم الحاكم المخالف له فى الراى بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك فى هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا ساير الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك فى عصر المجتهد الثانى عسر عظيم وان قيل يندفع العسر بادعاء المرءة خلوها من المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة فى الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كافٍ فحمله على الصحيح قلنا فلك بطلانا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومن ما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة فى كل ما كان من هذا القبيل يعنى العقود والايقاعات المستعقبة للاثار التى عليها بناء الخلق فترى المسلمين فى كل عصر ومصر ليس بناؤهم فى البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الاعلى الحمل على ترتب الاثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففى الغالب يحصل احتمال المخالفة مما وقع من المعاملات لما هو راى هذا الذى يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجدون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص من حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر ولا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون

الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او متراضعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزها او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات فان الخلاف فى المعاملات من العقود والايقاعات والمداينات فى غاية الكثرة ومع ذلك بناء العلماء والعوام على ترتب الاثار الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفى فى ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع فى ترتب الاثار عند الحامل وعدم التفحص عن ذلك انما يترتب عليها سببيا نهايا ان لم يكن كذلك عند الحامل لا ينافى ان ذلك مبنى على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب فى تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرهما هو الصحيح عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مستتبعة للمخالفات الكثيرة فى توابعها ففى الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الفاظ فى الصيغة ومن جهة الاحكام والشرايط فى كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سمعوه من مجرى صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان فى العدالة والكاشف عنها اختلافا فاحشا وهل وقع الطلاق فى حضور العدلين مع سمعهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق فى حال الحمل وغيره او فى الغيبة او الحضور وان كان فى حال الحمل فهل كان فى المدة الاولى او الثانية ففى كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشرط فيه من الكراهة على النهج للطلاق لا على الوجه الذى يعتبر عند الحامل او الفاعل لو وقع الخلاف فى حد الكراهة فى صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى ولا كذلك الكلام فى النكاح والبيع والقرض مما يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر عن الاختلافات فى اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فان كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الاثار على القسم الثالث بقسميه او احد القسمين منه بدون الاخر وهكذا وبالجملة تغيير الراى

ع ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلابد ان يترتب ح

في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة
جديدة على الرأي الثاني لا ابطال ما يترتب على الرأي الاول وقول المجتهد الاول ولو حصل به
انحاء الانتقالات والتصرفات ان جعل المبيع اللزوجة وانتقل من الزوجة الى اولادها وباع الوارث بغيره
وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هنا لوى
وقال هذا ابلغ رأي لا تجدد رأي وتغييره بعين ان رأي لزوم ابطال اثار الرأي الاول فكلا مناص مع ذلك
المجتهد وبيان عذره عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضع المسألة نعم اذا ظهر بطلان الرأي
السابق من رأس فهو كلام اخر غير تغيير الرأي فان من تغير رأيه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد
السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه في وجوب
قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من
اجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى طهارته استحالة ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب
نزعه وتبديله ام لا فانه مما يفيد الاستمرار فكان وجبة حتى يرد عليه عدم جواز النزع اولا لان
المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو يتجدد آنا فانا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام
ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الاجر
فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت
ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكيف ما ذكرته في نقضها
بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا
انما هو في اوائل الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك في نقض اصل الفتوى بالفتوى واتباع نفي العسر والحرج في ذلك
من احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف صورة الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب
في المسائل الخلافية التي هي مبنى معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنيا في المسألة الخلافية
على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بجريان الطبع او طرو الهوى او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او تبدله
باخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه ودفع لكل المقام

في بيان حال تجدد الرأي وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز
نقضه بالحكم وما لا يجوز فان الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المخاصمة والمرافعة منها الاولى
مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن
الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق انه يبني على الرأي الثاني فيحرم عليه
زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا
بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه
ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه
مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز
نكاحها من رأس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد
بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الاظهر لظهور فساده من رأس فاذا كان كذلك فاذا
انفسخ النكاح بتجدد الرأي فجاز لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه وظهر له بعد ذلك
جواز العقد وصحته فاما مقتضى العمل على الرأي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال
الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد
الاول الا بتجدد الرأي وظنه الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج العود الى
عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم
يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع فهو ممنوع كما اشار اليه وتما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم
الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحالية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو
الاجماع فهو ممنوع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج
يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذلك في المقلد الذي نكحها بدون اذن
الولي اذا تغير رأي مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل
جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب

فلو قلنا فيه بتحريم عليه اذا تجدد رأي مجتهده

انه ليس له مؤاخذة ولا مؤاخذة بتقليده اذا قلد والظاهر انه يجوز له ان يبنى على صحة ما حصل بفعلهما
ويترتب الاثار عليهما كما اشرنا فى تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام فى مقلد ذلك المجتهد
اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفته لمن لم يكن مجتهدا او لم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهده ام لا والاظهر عدم
وجوب مؤاخذته ايضا حملا لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد
من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا له سيما فى المسئلة التى قلده سيما فى العقود والمعا
ملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفته لمن علم انه بنى على احد الاقوال فى المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده
مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر وجوب فيه مؤاخذته فى الارشاد والهداية فى الاخذ والعمل
لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة
فى المسئلة مشكل والتحقيق فى ذلك يظهر مما قدمناه فى اوايل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل الجاهل
اذا اعتقد ان حكم الله فى حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه اثاره فالظاهر ترتب الاثار وصحته ما لم
يظهر كونه باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المتحققة فى تلك المسئلة وعن مقتضى الامارات
الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال فى المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين
المختلفين فى المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل الجاهل
باعتقاده انه حكم الله فى حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يتبع فى التفرط انه واما
الحكم ببطلانه فى نفس الامر فلا لانا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من
القول باستدامة اثاره كما كان الحال كذلك فى المقلد للمجتهد بعد تغيير الراى وكما كان قولنا ببقاء اثار
العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هنا مبنى على الاعتماد
على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامى وغيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان
المعاملات من باب الحكم الوضعى ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط لصحتها بالنية وقصد الامتثال
ولو قلنا بان العقد المبنى على المجتهد معتقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال فى المسئلة باطل من
جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان فى اكثر المعاملات الواقعة فى زمان مع عدم

اخذها

اخذها عن المجتهد وان وافق راى المجتهد العصر والمتخير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف والخلف
ولو تزوج المتراضعان بعشر رضعات مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ
من المجتهد فيجب على المجتهد الذى لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد
وكذلك ساير المعاملات ومحض توافق ذلك لراى المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر
ولا يوجب صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض
هو انشاء العقد بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لاذن علماء كذا الامرون
بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع ولذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء ويدفعه الاستصحاب
ونفى العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفته لمن كان كذلك لكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك
التقليد مسامحة ولا ريب فى لزوم الهداية والارشاد فى الاخذ والعمل واما الكلام فى بطلان العقد
الذى اوقعه كذلك اذا وافق احدى الادلة والاقوال فى المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول
بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال فى المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان
لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعى فلا بد من القول
بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه
لم يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد كان لاجل مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكر انما هو لانه تبع المجتهد
من مدخلية متابعة المجتهد فى ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه
لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعى لا مدخلية فى ترتب الاثار عليه للعلم والجهل
وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك فى العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها
وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج احد ابنيه باحد من عمله بمجهول عشر رضعات
بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا وهكذا وسمعه المجتهد الذى رايه
موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر
كونه منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد والنهى مع انه لا يدل على الفساد فى المعاملات انما تعلق

هنا امر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف فى المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة
فلا يتحقق منه الانشاء نقيضه انا لا نسلم حصول التردد فى الايقاع سيما فى جميع الموارد وغاية الامر التردد
فى انه لو وقع وهو لا ينافى الجزم فى الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب
هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه
ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملته تحت ما يترتب عليه الاثر لا ريب ان الدليل الشرعى يرفع
الاصل والحكم الوضعى بنفسه دافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف
فى الحكم الوضعى بسبب بعض شرائطه فيدور الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل
بطلانه فى نفس الامر واما لاجل انه يخالف لراى هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد
والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثانى يوجب الحكم الوضعى اذ لو كان له مدخلية
بطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر للتالى [illegible] والثالث لا مدخلية له فى الحكم
يجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال فى المسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية و
المفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها لهذا الشخص
ترجيحا بالعيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراض من
الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذى يريد نقضه واذا لم يجز النقض
فيلزمه ترتب الاثار وما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان خالف الامارات الشرعية والاقوال
المتداولة يكون باعتباره فلا يحصل ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وقع من المعاملات على طبق واحد
من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة العدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد
ايضا يعاضده والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راى المجتهد
هذا حال مقام تخالف الاراء فى الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فنقول ان الحكم الصادر من الحاكم
لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه وان اختلف الراى من نفس الحاكم
او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التى يجوز فهو ما لو وقع النزاع فى اول زمان
العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق الدعوى وان طال المدة واما الصورة التى لا يجوز فهو

مالو

مالو تواضعا قد ان على عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما
يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد او ساغ فما بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعهما الهوى
الى المنازعة فالاظهر عندى عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم تنبيه اذا تخالفا البكر والولى وكانت البكر
مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولى مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم
ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولى
بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولى وصدر العقد من الولى فيلزم عقده فيبطل دعوى البكر ولو صدر
عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد مهما وكذا
الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين وان كان العقد فى معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد
المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كساير المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها
بقى الكلام فى بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا
لم يخالف قاطعا وفسره التفتازانى بالنص القطعى والقياس الجلى وقال السيد عميد الدين لا يجوز نقض الحكم ما لم
يكن منافيا لمقتضى دليل قطعى كنص واجماع او قياس جلى وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا
وثبت تلك العلة فى الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه وما ذكرها هنا كالعلامة فى الارشاد وغيره
من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده لغيره ينقضه ويبطله هو ذلك اعنى المخالفة
او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعى وكان من الاجتهاديات لا بمجرد تغيير الراى فانه ليس بظهور البطلان
اذ ربما تغير راى المجتهد ويحصل له الترجيح للراى الاخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته
ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير فى الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد فى تحقيق ظهور البطلان
يرجع الى ظهور التقصير فى الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتاب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض
المصنفين فى كتابه وجعل معيار ذلك القاعدة الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه من
الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا يضر مخالفته رواية لم يعثر عليها لاجل كونها فى الكتب
الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها فى غير بابها المعهود وكذلك لا يضر مخالفة بعض

الترجيحات في تعارض الاحوال او يقتضي بعض الوجوه المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في
الحالين فقد يتردد بين الامر بين الحديثين صحيحين بدون الفرق في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد بين
اختيار التخصيص في الاخبار او بالعكس وهكذا فهذا لا يتوقف له ظهور بطلان الاجتهاد بل يقال انه تغير رايه
ولكن بعض مخالفته حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المشهور فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي
وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل
كلام الشهيد في قوله حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا
ويحصل ذلك بمخالفته نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة
او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات
انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني في ذلك في عبارة الشهيد هذه في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد من
المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يضر وكذلك الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته
لا يستلزم البطلان وعلى ما نزله عليه المحقق الاردبيلي فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي قال ان خصوصية
ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراي لا ينقض شيء منها وهذا هو الذي اشرنا
اليه من ان ظاهرهم عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة
للحكم الاول في الفتوى فيما دفع التنازع ورفعاه عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما لم يناف ما ابتنى   وفيما بعد الميت في موضع حكم
الفتوى من الاحكام الملتزمة الاستمرار به وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به الفقها
بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم و
الفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار
الذي اخذه المحقق الاردبيلي وبنى عليه كلام الشهيد ايضا غير مطرد بالنسبة الى المقام ومنصوص العلة
بالجملة كلامهم في هذا المقام غير واضح فيه بافادة المرام او غير منقحة وقد ذكرت لك ما ادى الله اليه النظر
القاصر ورجاء العفو عن الزلل من الله الغافر قانون اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز الرجوع
الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع الموالف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الواجبة

فلا

٣٣٨

فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير دواعي المقلدين انا فانا نعم
ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب
العلم والورع فالاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه
في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين
في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة
فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان مجتهدا ومتابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني غير
الملتزم وقد مر الكلام فيه قانون اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون   مع
ان يحكي عنه الحق العدم لانه تدليس وقولنا لا يعلم فان ظاهر الاخبار وعمله وللعامة اقوال شتى اشهرها
عندهم الفرق بين المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز
في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف قانون لا يشترط   لم
مشافهة المفتي في العمل بقوله بل الاحتياط واحتج عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى زوجها العامي اذا روى
عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع الامن من التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي ص
والائمة ع في اذ منتهم ولزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور
عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم
والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم
نعرف بالخصوص قائل الا جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في كرى قولا به ولم يذكر قائله
والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقويها ما اختاره صاحب المعالم ومرجعه الى
ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد اما ان الاول الاجماع نقله جماعة من العلماء على الاذن
للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه ولا يثبت جواز تقليد الميت
مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول لتحقيق هذا المقام يحتاج الى تحرير
الكلام فان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت منه ان الاصل حرمة العمل به الا ما

جوازه وقد عرفت فى مباحث الاجتهاد ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وغاية
اثبات حجية خبر الاحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار الاحاد
لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على
حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعى عليه من انفسنا لو تكلفنا ها بملاحظة احوال السلف فانما
هو فى الجملة لما ترى من النزاع فى اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين او كفاية مطلق الوثوق او مجرد التحرز من
الكذب او مطلق المدح ثم فى معنى العدالة وعدد الكبائر ثم فى كفاية انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق
تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك فى علاج التعارض فلم يحصل فى مورد الاجماع شئ ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل
به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة فى جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها لليس
الا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال فى الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل لهما ان كان هو الاخبار
فيرد ولكونها احادا وان كان حصول الظن فهو المطلوب وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر
المجمع عليه لو سلم هو النصوص والظاهر الذى لم يعارضه شئ والا فالخلاف فى المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضتها
مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد ان مسائل الفقه جلها بل كلها ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من
الظنون المعلوم الحجية اى بالقدر الذى علم حجيته فلا يجدى حصول القطع فى بعض اجزاء المسئلة قطعية تمامها
كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين فى القياس قطعية نتيجتها فالحق ان يقال نحن مكلفون فى امثال زماننا وسبيل
العلم بالاحكام منسد والتكليف بالاحكام ثابت فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الواقعى فاذا تعين المظنون فهو
وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة
الظنون من ان الدليل العقلى والبرهان القطعى لا يقبل التخصيص وجوابه وتبين بوجه هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء
اما انه من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان
النهى عنه مقدم على حالة الاضطرار فبعد ما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام فى العمل بسائر الظنون وجرى عليه
البرهان العقلى واما من جهة ان الشارع اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد ونهانا عن بعض الظنون
كالقياس خرجنا عن التمسك بمقتضى العقل فى جواز العمل بالاخبار الاحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نفس

الش بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه فى غاية القلة فلا يعرف اين
ما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف ففى غاية القلة بخلاف حرمة القياس
فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز دون الحرام فلا
غائلة فى التمسك بحرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد فتامل حتى تعرف الفرق هذا حال المجتهد واما
العامى فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدى وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم ع لابان بن تغلب افت وامرهم
بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك فى
التكليف او من جهة الدليل العقلى بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعى وباب العلم اليه منسد فلا مناص له من الظن
والمعتمد فى امثال زماننا هو الثانى كما لا يخفى لامكان القدح فى الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان
كان لها الاطلاق فمنه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن
فيرجع الى الثانى وكذلك الكلام فى الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت فى الجملة ويحتاج فى تعيين
من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلى فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم
بالحكم ونحن فانما نتكلم فى حال نفس العامى ومراتب فهمه وتمييزه واما نتكلم فى نفس الامر ومعرفة نفس اصل المسئلة و
تميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة ليتم اصول الدين وغيره من ان العامى مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى
لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه او ابوه العامى فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع
الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولى والاخبارى والكلى
والمتجزى والمتكلف النظر وغيره والحى والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل
له الترجيح وكذلك بين الاصولى بين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح
فى نظره ان قوله هو حكم الله فى كلها نفس الامر اما بالخصوص او يكون انه احد الامور المظنون كون واحد
منها حكم الله فى نفس الامر والحجة بمجردها لا يوجب الظن له بكون حكم الله فى نفس الامر هو ما قاله الحى
وكذلك الاعلمية اذا لم يحصل الامر فى الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك
فى الحى وقد يحصل فى الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهى

فى الارشاد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر
اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا فى مباحث الكلام
فى معرفته

عن المكلف اذا لم يثبت على العامى لا دجوع بالرجوع الى ما هو اقرب الى ظنه انه حكم الله فى نفس الامر وح فرجوعهم
الى فهم ذلك وتمييزه من مسائل الكلامية ومقاصده الاصولية التى لا دليل على لزوم التقليد فيهما والتبس عليه
متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بجلالته وتنبيههم اياه بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف به
ح لانه هو مقتضى تمييزه وادراكه لا لانه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامى فى ذلك كاحد العلماء ومناطه
فى العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص من ورطات النزاع بين الاصولى والاخبارى مثلا وعرف بفهمه
او نقله عالم ~~العمل هو حصول الظن بحكم الله~~ علما اياه حقيقة طريقة الاصولى بحيث يحصل له التمييز بالاستقلال ولو من جهة
الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره فى مسائل الفروع بين تقليد اصوليين رطبين احدهما حى والاخر
ميت وحصل له الرجحان فى ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله الامارات الخارجة والقراين الدالة عليه ولو
بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب ويجوز للعالم الذى لا يجوز تقليد الميت
منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو
حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم
على حرمته مع وجود الحى يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله فى نفس الامر اذ المقلد اعم من
العامى البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن
المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن
وما ذكرناه برهان قطعى لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع فى المسائل الاصولية سيما مثل ذلك
فى غاية البعد لعدم تداوله ما بين الاصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون مستند دعوى
المتكلم فيه هو الاجماع العامة على متابعة الاربعة الائمة ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الاتية المناسب
لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمجتهد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا
الظن للظن الحاصل بالدليل الذى ذكرناه حتى يخصصه ورابعا انا نقول نمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول
الظن بخصوص المسئلة الفرعية التى قلد فيها الميت قلت ان المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول
الظن فى الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت فى الاصول فكيف يحصل الظن بفتوئه فى المسائل

الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل فى خصوص
المسائل من جهة انها فتاوى خاصة مأخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت
لا مدخلية لهما فى الظن بحكم الواقعى بل انما هو تابع للاخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز
تقليد الحى لاجل حيوته انما يصح من اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهرى فيرجع الكلام الى
ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعى فى حق حكم الله الظاهرى له متابعة الاحياء
لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعى فى حقه فى المسائل الفرعية هو ما اخذه عن الحى لا الميت فها هنا مقامان
من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل المقلد فى كل من المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء
المقلد على ما اداه اليه الظن فى الحكم الواقعى ولا ريب ان البناء على الثانى ارجح لكشفه عن الواقع ولان
التتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفى مقبولة عمر بن
حنظلة وما فى معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها بالجملة عمل
المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على
الادلة كذلك ايضا ومن هذا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون
غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها
مع كونها اكد فى افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامرى لا بشرط الظن بالحجية ولو فى ضمن عدم شئ اخر
يفيد الظن بخلافه بل لا نفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هى فكان
الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن الحاصل من الخبر لا من خبر وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة
ثاقبة ومناصفة فعلم من جميع ذلك ان الدليل فى التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها
صريحة فى الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص فى الظن والاعتماد على اصالة حرمة الظن و
ان القدر اليقينى هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا ونزيد بذلك توضيحا ونقول على فرض
تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد فى الجملة فان قلنا بان المجتهد
والمقلد مجمل فيرد عليه ح ان العام المخصص بالمجمل لا يجوز بنيه فى القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم الحرمة

من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان يثبت المقدار المعين و يدفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن فكذلك الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد او اجتهادى غير معلوم ولا متعين انه اى فرد منه هل هو ظن المجتهد فى الكل او المتجزى على طريقة الاصولى او الاخبارى ثم هل هو ظن من جدد النظر فى الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام فى تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات فى جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس اختيار احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا بظن المجتهد الحى معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله فى حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك انى اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد انى اظن ان نظر الاول فى الواقعة كاف للاستصحاب واصالة عدم المانع فى مقابل اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما تكرر منه النقل فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص فى الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح فى النظر فتبصر بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق فى كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك فى نفى حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله ثم فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله فى نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظنى ولم يرجح الظن الاول على الظن الثانى مع ان الثانى فى معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية وسيجئ تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص من الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا فى الاجماعات المنقولة التى نقلها صاحب المعالم ره علم ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يرد بانه ملزوم

بتقليد

بتقليد الحى لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حى مع ان المطلوب العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على الكل لعوام ورد على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلى من انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى العمل بما هو اقرب الى الحق النفس الامرى فى نظر المكلف بحسب طاقته وبهذه نعم يجب على العلماء العادلين الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم فى المسئلة وتحقيق الحال لبيتم فى الارشاد والامر بما هو موجب للاشكال والردع عما هو يخشى النقض والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فبقى الكلام فى اثبات المطلب بشئ غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففى لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل المذهبية من تقليده ذلك الميت وكذا الكلام فى سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين الذى لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن فى الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعى ومما يوضح ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة فى تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل فى منع تقليد الميت وقد علل الاول بكونه اقوى وارجح ومما يوضح كون البناء فى الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يتبدل ظنه الحاصل بتقليد الميت فى الفروع بسبب قول المجتهد اذا انه لا يجوز تقليد الميت

لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد

فانه قد يظن بجوازه بالبرهان العقلى فان انسد العلم وجب جواز العمل بالظن

بسبب نقص نطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه تليتهوا ما سابرادلتهم فاقويها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فدلايل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن تمتنع بقائه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام المعلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقاء بما خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان استصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يعم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حيوته ويعرفه بقابلية التقليد كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهولاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلايم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن راي امامهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب في الحيوة ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكنه بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه انه مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ كتب المعتمدين وتتابعهم انما يتم فيمن علم فيه تغيير الراي واحتمال التجدد لا ينقض للاصل كالحي وهاهنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما يتهافتها ان صاحب المعالم قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتويه فيها دور ظ

وان

وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي المجتهد بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه ره وقد ذكر ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما للمقلد لمجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكذلك الحكم لمن شاركه في العصر القادر على الاخذ منه بالواسطة وكانه اراد بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا فقد عرفت انه ليس كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من تعدد وجوه الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول شرايط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة شرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا الى اخره قلنا نختار الاول قوله فالرجوع الى فتويه فيها دور قلنا انه اذا اداه العقل الى متابعته في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور ولو نفى تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع على ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي فامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وصول مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في مسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد الخ

في الاخذ من العالم الاصولي الخ

بعيد عن الاعتبار ام

المقلد لا يتفطن غالبا لان عمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه
يجب بجالا ان العمل بما يقوله حكم الله فى حقه لا ان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص
مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعى على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه فى كل واقعة
وقد شب على هذا المعنى من الفطام الى ان شاب فيه فان الطفل فى اول الادراك يجزم بان ما علمه امه او ابوه
مر بنفس حكم الله فى الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذا يترقى على هذا الحال ويبدل معلمه بمعلم اخر اعلم من الاول
الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم يدع انه جازم بانه حكم الله فلا تصغى الى قوله بانه غير ظان فاذا
الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحى او الميت
وسواء انحصر ظنه فى شخص او اختار احدا للظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس بعين
تقليد الميت فانه فى الغالب اجتهاد فى فهم مرادهم وهو فى غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
وللذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن على الجرجانى فى شرح المبادى على ما نقل عنه قال الاشبه ان يقال
ان المستفتى ان وجد الحكم لم يجز له الاستفتاء من الحاكى سواء كان عن حى او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى
الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكى عن الحى
اولا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكى عن الميت اولا فان وجده وجب الاخذ
بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ على بن هلال
ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفى تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار منا بعد
ما يظن بانه حكم الله وانه احد من الامور المتساوية بنسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل
به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذه
القبيل ففى كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله بخصوصه او فى واحد من المحتملات المتساوية
ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتى الا بمنطوقات
الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير
البينة اللزوم للملزومات كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا فلا يجوز تقليد

من يعمل

من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا وهذا فى غاية السخافة والغرابة اذ جل الاستدلال فى الاحكام
والفتاوى التى تحتاج اليها انما تستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو فى ذلك
واغرب منه ما نحن فيه فى ذلك واغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم فى القسمين الاخيرين كاشف
عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل فى القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم
الاعتماد على الاخير ان كان لكون الاختلاف ناشيا من عدم اصابة الحق فالاختلاف فى العمل بالاخبار ايضا
مبنى على اختلافهم فى الترجيحات المامور بها بينها فالترجيح انما يصدر من رأى المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا
غير بين مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم هو
خفى عند اخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامله تذنيب اختلفوا
فى جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى الجواز وبعض الحنابلة والاول اظهر دليلا وفرع عدم الجواز
على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو
العصر من الرواة عن الحى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وسوف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما
يستدل به من قوله عم لا يزال الطائفة من امتى على الحق حتى يأتى امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على الحق لمنع
استلزام كون طائفة على الحق وجود المجتهد اذ يكفى فيه كونهم على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب
الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان لله فى كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان
ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذى هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من السنة
الالهية والطريقة المستمرة فى سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من العالمين
فى كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفى بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه اياهم
بل يكتفى بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه فى الجملة كما هو المشاهد فى حال نبينا ص اذ من المعلوم انه
لم يصل كل ما بينه الاسلام الى جميع اطراف العالم فى عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين فى الامصار والقرى بينهم
وكذلك الحال فى الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من الكل لتقيتهم
وكذلك لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم ع جميع ما بلغوه على ما هو عليه فى نفس الامر
بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما فى مباحث خبر الواحد

فلزوم الرجوع الى المجتهد الحى على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى
المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميتين فربما لا يمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولا
على درك مقاصدهم من كتبهم او لا يجد ون من الكتب شيئا فلا فايدة فى تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال
المذكور ايضا فقتضى سيرة الله تعالى من عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل والمشاهدة بالعيان هو
العمل على ما علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذى هو
الحجة من المجتهد الحى ان استنبطه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام
وفى كل ذلك اما بالتعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة
به كما حققناه فى محله فانه لا دليل على حجيته عقلا ولا شرعا لا عند المقلدين حيث يريدون الا جتهاد
فى المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين فى المسئلة لاجل ارشاد العوام واعلامهم
بما ينبغى ان يلتزموا به فى انفسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا بجميع المحتملات التى يقطعون او يظنون ان التكليف
ليس بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبى صلى الله عليه وآله او الامام او المجتهد الحى او
الرواية عن الموتى او كتبهم فى كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل من ذلك اذ لو
كان واجبا لكان لملكن الكل من ذلك والتالى باطل كما عرفت فالمقدم مثله فالشارع فى بيان تكليف غير المتمكنين
وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيبقون على مقتضى اصل البراءة فى التعيين وفى لزوم الاتيان بالمتعدد و
المتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت يلزم فى العصر الخالى عن المجتهد الحى ان يكون
كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائى فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا
من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد منهم وما خوذ بالصنايع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب
الكفائى انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد فى جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين مع ان
ان قصر طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد
والكلام فيه هو الكلام فى غيبة الامام بسبب تقصير الرعية فى الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه
لعله عدم قابلية طبقة الثانية وعدم تقويتهم لظهوره ومعرفة امامهم انهم اذا ظهر لا يعينون له من جهة

سو

سوء سريرتهم ودفع اختيارهم صار سبب العدم ظهوره فى الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهد ومن ذلك
يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الميت الاموات لو كان جايزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائى لان المسلم من وجوبه
الكفائى انما هو فى الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية
بعدم كفاية تقليد الاموات فى جميع ما يحتاج اليه الناس فى كل عصر سيما فى الفروع المتجددة والاحكام الحادثة
وخصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد امر تدريجى ما ليس به فى عدم الاحتياج فان من الاديان لا
يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المتجددة والتقاعد منه يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة
الالهية تقتضى تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان الفقيه يحتاج الى المجتهد الحى عندهم فلا يكفى
جواز تقليد الميت فى الاحكام مطلقا خاتمة فى التعارض والتعادل والترجيح قانون تعارض الدليلين
عبارة عن تنافى مدلوليهما وهو لا يكون فى قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا فى مباحث
الاجماع عن امكان تحقق الاجماع على طرفى النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين
بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو من الحق
مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى تخصيص المطلع احدهما
على احد الاجماعين والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد تعدد الاجماع وكذا الخبران
القطعيان كذلك وكذا لا يكون فى قطعى وظنى لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين
ظنيين وهو قد يحصل فى غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم
من الاولوية التعيين كما فى قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح منه فى بيب وتحصيل
علامة تهذيب
له الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص فى العام والخاص المطلقين ويحمل كل من المتناقضين على بعض
افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط اللهم الا
ان يرجح احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من
الرجوع الى المرجحات الخارجة واما بين الامر والنهى فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهى على
المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون فى هذا المقام الى ملاحظة الترجيح والقوة والضعف كما اشرنا

وهى قد يحصل بين المتناقضين
وهى قد يحصل بين العموم والخصوص
من حسبهم المطلقين وقد يحصل
بين العموم والخصوص من وجه

البه فى مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال فى تمهيد القواعد فى مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل

فى كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذا المفروض عدم ملاحظة

المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارتكاب

المتوجه الى كليهما مع ذلك لو عمل باحد وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين يتغاير

فى الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شئ اخر فضعف احدهما

بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت

ببعض الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القراين للفظ عن الظ يصير موضوع الدليلين مختلفة

فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منها قام دليل على طبقه وتكليف المكلف فى كل مسئلة العمل

بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدها دون الاخر ترجيح بلا مرجح ولكن الاشكال فى معنى قولهم هذا

ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوبه بالفحص والتفتيش عن القراين والامارات اللفظية والحالية والمقامية

وتحصيلها ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظ من كل من الدليلين كما فى صلوة العادى تماما او بالنسبة

كما مرّ او من احدهما كما فى العام والخاص المطلقين كما اشرنا فى موضعه او كما فى العام والخاص من وجه كما اذا

قام قرينة على ارادة بعض الافراد فى احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغى

التامل فى القرينة اذا قامت على معنى خلاف الظ فى الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى

بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف

على الاقوى مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظ الكتاب ولكن كان هناك خبر اخر معمول به عند

المعظم ان المراد بظ الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى

مثلا اذا ورد خبر فى جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قارى القران فهو معارض لقوله تع فاذا

قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فنقول ان صحيحة زرارة المفسرة للاية بقوله يعنى فى القراءة

خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة فى غير خلف الامام عند قراءة القران وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان

مجرد الجمع بين الدليلين يكفى لاخراج احدهما او كليهما عن الظ فان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور

ولم يتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح م

المرجح

قرينة لارادة خلاف الظ من الاية فتح تجمع بين العمل برواية الاول وظاهر القران بحمله على القراءة خلف الامام م

المعنى الخلاف الظ له بحيث يمكن التمسك به فى مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد

اليه بل ربما يوجب طرح الدليل الشرعى راسا والاخذ بما لم يرد من الشرع اصلا فلا دليل على ارجاع كل

من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه فى حل الولد

فى الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه

كان هناك دليل يدل عليه خفى علينا كما فى صلوة العادى وان كان بناؤهم فى ذلك على محض الجمع

بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم ع كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار

حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى

المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا

ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد فى اخبارهم واخبار

ابائهم باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة وما

الشيخ فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين فانما بل هو ملاحظة المرجحات او لا

تقدم الراجح ثم يذكر المخالف ويوجه له بما لا ينافى من الراجح لما ذكره فى اول التهذيب من ان الشيعة ارتدع بعض

المذهب بسبب حصول التناقض فى اخبار الائمة ع واراد بذلك دفع التناقض بابداء الاحتمال الغير

المنافى وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك

وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهب بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك

به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه

لا ريب ولا شك فى وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيهما قرينة من نفس المتعارضين او

من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك يوجب انفهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه

الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة

الواضحة بحيث لم توجب طرح الاقوى واخراجه عن الظ بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب ح فى وجوب

الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا

ولعنة فلا حجة فيه سيما اذا وجب الخروج عن الاقوى الى الاضعف ولكن لامانع من ابداء الاحتمال
فى مقام دفع التناقض فى نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة فى حكم شرعى فان كان
ما دوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان اراد ولا اولوية
فى غير ذلك ايضا ووجوب التعامل التأويل فى احد الدليلين واخراجه عن الظاهر كليهما لمحض الجمع بينهما
فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان محض كون احدى الامارتين عاما مطلقا والاخر خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان
العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان
الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رواية سيف بن عميرة الصحيحة او الموثقة الدالة على
جواز التمتع بامة المرءة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف فى مال الغير فيحتاج
التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما فى المثال الذى قدمنا وقد استدل بعضهم فى تقديم الجمع
بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه[2] ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد
منهما من وجه من دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل[ب]الاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة
الاصلية ولا شك فى ان الاول اولى واعترض عليه فى يه على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه
عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة فى احد
الدليلين وابطالهما فى الاخر ولا شك فى اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين[2] اقول كانا من دليلين
اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظ فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية
ومن المعلوم ان التأويل اولى من التعطيل اقول ويظهر ما فى هذا النظر مما قدمنا وتحقيق المقام ان العمل
بالدليلين خروج عن كلام الشارع واما لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز
بحيث يكون مفهوما عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة فى
ترك الاخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد من الشارع من التخيير فى العمل بايهما شئت ثم ان
الشهيد الثانى بعد ذكر ما نقلنا عنه فى التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على
مالكية رجلين يدهما ثابتة على دار على السواء او لم يكن احدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح

بعد

بعد ملاحظة التراجيح فى البينتين وانتفائهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح فى ذلك التفريع لامكان
استنادا التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما فى يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما فى
يد الاخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقى والاعتبارى كما حقق فى محله ويمكن استناده الى التعارض
والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجرى مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو
المشهور ولكن يقع الاشكال هنا فى وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك
لكنها انما يدل على الملك فى الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما
يثبت اليدان عليها على السواء انما هو الملك فى الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى
دلالة يده على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تساوى اليدين
على وجه الصحة والحكم بالتسوية لو فرع ولكن هذا لا يتم فى الدليلين اللفظيين الذين لهما حقيقة ومجاز
مطلقا بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين
عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الاخر باولى
من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة فى البيت على المسجد الحرام فان قوله صلوة فى
مسجدى هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضى تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله
فيها هذا وقوله ص افضل صلوة المرء فى بيته الا المكتوبة يقتضى تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد
المدينة قال ويرجح الثانى بان حكمة اخفاء البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدى الى احباط الاجر
بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهى الشرف المقتضى لزيادة الفضيلة على ما عداها
مع اشتراك الكل فى الصحة وحصول الثواب وتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا
الى الاول يعنى صورة التعارض الترجيح فيما بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان
يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من
الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق
بين المقامين ان فى الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة فى البيت ويطرح دلالة الرواية

الاول على استحبابها فى المسجد فى خصوص عموم صلوة فى مسجدى و فى الثانى لم يطرح تلك الدلالة
بل خص عمومها بامرها دجعل قوله صلوة فى مسجدى على ارادة صلوة فريضة دالامر الخارجى
هو علم مواجهة الرويا للفريضة غالبا فهو قرينة على انه اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين
صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت و بتخصيص العام الاخر وهو
صلوة فى مسجدى بالفريضة بامرها دجى لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور وظهر بذلك امكان
الجمع بين العامين من وجه فى العمل فى الجملة ولكن لابد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا
سابقا والذى ذكرنا ليس بذلك المعتمد الا ان الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة موجبة
لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة فى استحبابا لنافلة فى المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثانى
فى بعض تاليفاته ثم ذكر فى التمهيد فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضى
التحريم فانهما يتعارضان كما قاله فى المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم
يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الامدى وجماعة بترجيح
المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الامدى وابن الحاجب ايضا انه لا يرجح الامر بالفعل
على النهى عنه وفى معنى ما ذكرنا ما لو دار الامر بين ترك المستحب و فعل المنهى عنه ثم ذكر له فروعا
اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى
طريقة اهل اللسان فى اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان
ما قد يتخيل من ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهى على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى
الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل
على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيئ وعمل الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير
موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى
المجازى المحتمل فان اتخذ المعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان
اصل الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال فى المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول

اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا
ولكن لا نسلم انه لابد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما
واردا مورد التقية فيجب الغائه هذا سائلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما انا لو يقم دليل على
جوازه ان اريد الاستدلال به ثم لا نضايق عن تاويل المرجوح بما لا ينافيه الراجح كما فعله الشيخ من باب
الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه فى الاستدلال فاذا اردت المعنى التحقيقى لقولهم الجمع مهما امكن
اولى من الطرح فهو انه يجب الفحص والتفتيش عن القراين والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد
اللايق بشرط عدم اخراج الانوى عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقة يرجع الى انه لابد ان يتامل حتى
يظهر ان الموضوع فى الامارتين واحد او مختلف وان التعارض الذى بينهما هل هو واقعى او هو كذلك فى
نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون العامرون عن التحقيق
ثم ان المعارضة بين الامر والنهى قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه
فى الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهى عنه كاختلاط المسلمين بموتى
الكفار فيتردد الامر بين وجوب مسلم للصلوة عليهم وحرمتها والمشهور وجوب مسلم جميعا والصلوة
عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر فى التمهيد بعد ذلك تعارض
الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما باعتضاده فقد فى المسئلة وجهان وفروع ذلك
كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فمنها مسئلة تعارض الاستصحابين فى الذبابة التى وقعت على نجاسة
رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك فى جفاف النجاسة واستوجه فى التمهيد نجاسة الثوب
ح لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا فى مبحث الادلة العقلية
الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين فى الجملة فراجع فانى تعارض الدليلين عبارة عن تنافى
اعتقاد مدلوليهما فلا ريب فى امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتواتر فى زمن الصيف فانه
يدل على المطر وكونه فى الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه
خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يجئ رجلان متساويان فى العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين

عليه بل دليل ح

مرتين ح

الاتيان بالمحرم مع تعذر تركه

والعلم به ضرورى وتعادل الامارتين قد يكون فى المسئلة كحديثين متنافيين دل احدهما على وجوب شىء والاخر على حرمته وقد يكون فى موضوعها كالامارتين المختلفتين فى تعيين القبلة مع تنافيهما وقد يكون فى الحكم والقضاء كاليدين والبينتين المتنافيتين وايضا قد يكون التعادل فى حكم مع تنافى الفعلين كالمثال الثانى او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل لتنافيهما ولا تركهما للزوم العبث فى نصبهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه فى معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة حكم واحد منهما وفيها انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور واذا لم يثبت من الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها لا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين فى العدل والعلم مع تخالفهما فى الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر يصير محظورا ثم ان المجتهد يختار فى العمل باى الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما فى الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضى ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومات لاختلاف الدواعى وفى جواز اختيار القاضى ترجيح احديهما فى صورة واخرى فى اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا فى صورة التكافؤ فالمشهور المعروف من محققى الاصحاب التخيير وقيل تساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجئ تمام الكلام فيه

قانون التراجيح

الترجيح فى اللغة هو جعل الشىء راجحا وفى الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معه فى هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذلك الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها وما لم يكن ذلك الاقتران فى الامارتين لعدم تصور التعارض فى غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا من التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح سمى فى اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى فى العمل بمؤداها تبعا للتعريف الذى ذكرنا ليس فى محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثانى لفعل

المجتهد

المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدء الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه فى لفظ الترجيح بلا مرجح فى مبحث اخبار الاحاد فان مبدء الاشتقاق فى فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح فى اللفظ المذكور وفى الترجيح الذى هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح فى اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثانى على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائى فى شرح الجواد اذ لا مشاحة فى الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان قصده بالتفضيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر فى ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة فى الامارات لكانت معتبرة فى الشهادة والتالى باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان كليهما لان المدار فى البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتعدد فى كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات فى الاخبار فنحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقى فنقول ان التراجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا فى هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففى مقام ذكر كل منها لا ينبغى اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من ره فى ية حيث اشترط فى كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون فى سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها فى كل طبقة وان يتساويا فى سائر الصفات فانه مما لا حاجة اليه ها هنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة اى تعددها فى كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذى قد ينتهى الى التواتر وافادة اليقين الثانى قلة الوسايط وهو الذى يسمونه علو الاسناد فهو مرجح على ما كثرت وسايطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها فى الاول اقل وهو واضح وعارضه ره فى ية بالندرة والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسايط للاخر وكان الفاصلة بين المروى له والامام المروى عنه

مدة فيتبعد طول عمر هذه الوسايط بحيث يتوجه اطمانينا بعلم الحال وادراك كل منهما لمن فوقه
وشاع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان رواية احدهما على الاخرى من جهة الصفات الموجبة
لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب
معرفة اسباب الحكم وموارده ووروده ومناسبة حال المروى له وكيفية الرواية وذكر حال السامع
ما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك ساير الصفات المذكورة يوجب الظن بالصدق و
عدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس
ذلك من قبيل المجتهدين الا اذا جعلنا هما من باب الامارة للمقلد كما مر في المجتهد وقد عرفت الاشكال
فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين والاكثر والاول والاخر مثل
كون احد الراويين مباشر القضية دون الاخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج بميمونة
وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس بانه نكحها وهو محرم وكذلك كون
احدهما مشافها للمروى عنه دون الاخر وكذلك كون احدهما قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا
ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح
من جهة المتن فهو ابواب من وجوه الاول تقدم المروى باللفظ على المروى بالمعنى وتسوية الشيخ
بينهما اذا كان الراوى بالمعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط
المساوات ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل منه الثاني تقدم الفصيح على غيره ومن الشيخ على الركيك وعليه الثالث ان ٢
تقدم المتاكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر
او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبارهم ع المقر حقهم فان لم تفعل فقد والله اخبارهم ع
خالفت رسول الله ص ومثل ما لو كان احدهما معللا دون الاخر او يكون دلالة احدهما بعنوان
الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان
المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح
الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوى له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض ولا

ويمكن

يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للمنصوصية والظهور فهذا لا ينافي
قولهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول
العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا
لوحظ ان في الجمع لابد من ترجيح الخاص على القدر المساوى له من العام وينحصر الامر في ابقاء الخاص
على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوى له من العام واسقاط الخاص
فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص او كان
التخصيص في احدهما اقل منه في الاخر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الا
فصحية ايضا ووجههما انهم ع افصح الناس فلا يصدر منهم الركيك والمقطوع بكلامهم يورث الظن بالصدق والتحقيق
في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة
السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من اقويها واما
ما الذي يظهر من تتبع الاخبار وسيما في مسايل الفروع انهم ع لم يكونوا معتنين ببيان الفصاحة ولم
يتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن منه الخامس
ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول
واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية ففي وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر اذ لا ريب في
قوة الظن في جانب المعتضد وكذا اذا كان احد المعاضدين اقوى من الاخر او اعتضد كل منهما بدليل الثاني احد ٢
اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم وتمكنهم من معرفة حال الاخبار وابعد من
المتاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر موافقا للمتاخرين وتعارض
الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القراين والامارات يورث الظن باصابتهم
وكون المتاخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وتبحرهم مع ذلك
فقولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولابد للمجتهدين من التامل في كل
مقام فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اختفاء الحق لا لاقتضاء

سالف الزمان ذلك ولما ظهر الحال بعد بالتدريج للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم
لاجل قرينة خفيت على المتاخرين فلا بد من التامل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن
وهو تابع للمقدمات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع عليها او بالنقل وربما
يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع
بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتاخرين الثالث موافقة كلام الشرع
على التاسيس والافادة دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه
يعني ان الشرع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع
في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة
مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للاصل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه
يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فيحمل كلام الشرع على التاسيس اولى وبان العمل به
يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال
هو حكم العقل وضعف الاول بان ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فليس كذلك
والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ معارض للاقوى بالاضعف لان المنسوخ حينئذ هو العقل
والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم{الاصل} بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من
كلام الرسول ص فلا اشكال في تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من التوقف
هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة ع
فان مع فرض النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او
ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء
علم التاريخ في كلامه ام لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل
على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد استفاض في روايات

موافقة الاصل ومخالفته وبعبارة اخرى المقرر والناقل المبحث ... الى ان قال وبعضهم رجح المقرر لانه يرجح ... كلام

كثيرة

كثيرة بموافقة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يباشرون ذلك الراوي فانهم
يختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي
عنه فقد نقل عن تواريخ العامة ان مدار اهل كوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوي ابي حنيفة وسفيان
الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوي ابن جريج واهل مدينة على فتاوي مالك ورجل اخر واهل
مصر على فتاوي ليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوي عبد الله ابن المبارك وهكذا كانوا مختلفين
شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التامل في الحمل على
التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي
والمروي منه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقته لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال
اذا لم يحقق الاحتمال في الاخر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة
يندرج اكثرها فيما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى
ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه
على ما ليس بنقي السند بحسب المصطلح المتاخر كما اشرنا الى ذلك في مبحث الاخبار فان هنا مرجحات
كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد ان يتنبه له لئلا يبادر
بالتصحيح والتضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي كلاما في اربعينه لا باس بايراده لكثرة فائدته فانه
قال في الحديث الخامس والثلاثين الذي رواه الكليني عن محمد ابن اسمعيل عن الفضل ابن شاذان عن
ابن ابي عمير بعد ما حقق وبين انه محمد ابن اسماعيل هذا هو البندقي النيشابوري مجهول انه لا يقدح
في صحة الحديث لوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في في واعتماده
عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين
لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة قوية بينه وبينه ولذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث ان
الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا الاربعة عندنا
بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة وانما اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة

وكتب ابن ابي عمير
عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما
لا نحتاج الى السند لهذه الاصول الاربعة

السلف وربما يأتي بذكر سند فيه ضعيف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك
كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب
واسع شاف نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك
شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر
هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند الاول انك ترى الكليني يذكر
سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدئ بابن
محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند
مرة واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما
يروون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر
بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب او يضم سندا واسانيد غيره اليه وترى انهم
لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع آخر ولم يكن
ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق
مع كونه متأخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست
وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا
صار الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تأخر كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة
وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا يأخذون الاخبار من الكتاب وكانت الكتب عندهم معروفة
مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح
فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده
من الرواة كعلي بن حديد والبزنطي مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد
الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة
لم يوثقوا فغفل المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى

العطاء

العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ فعل مثل ما فعل الصدوق
لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان للشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر
فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي تهذيب
وكر فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من كتب من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست
اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف
السابع ان الشيخ ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف
اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن الحسن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان
الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك الاسانيد
الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده
الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في
الاخبار التي لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرناه لك من غوامض اسرار الاخبار
وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه بسمع اليقين ونبذت تعسفات المتعصبين وتاويلات
المتكلفين لا ارتياب في حقيقة هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله
الموفق للخير والصواب انتهى كلامه ثم اعلم ان ههنا روايات كثيرة وردت عن الائمة في علاج التعارض بين
الاخبار وترجيحها تنيف على ثلثين وتقرب اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها
حكم بتقديم ما وافق كتاب الله ٢ بط وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها
العرض على كتاب الله ثم احاديث العامة وفي طائفة منها على التخيير اولا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها
الامر بالارجاء والتوقف او لاحتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن
عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما
الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى

وفي بعضها او شبهه وفي بعضها وشاهد من كتاب الله
بل في كثير منها ان ما خالف كتاب الله باطل
لم نقله فهو زخرف وانه لم نقله

حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا الی ان قال فان کان کل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضیا ان یکونا
الناظرین فی حقهما واختلفا فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم قال [الحکم ما حکم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فی الحدیث واورعهما ولا یلتفت الی ما یحکم به] الاخر قال قلت فانهما عدلان
مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی صاحبه فقال ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی
حکما به المجمع علیه من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان
المجمع علیه لا ریب فیه فانما الامور ثلثة امر بین رشده فیتبع وامر بین غیه فیجتنب وامر مشکل یرد الی الله
قال رسول الله ص حلال بین وحرام بین وشبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات ومن اخذ
بالشبهات ارتکب المحرمات وهلک من حیث لا یعلم قلت فان کان الخبران عنکما مشهورین قد رواهما الثقات
عنکم قال ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب والسنة وخالف العامة فیؤخذ به ویترک ما خالف حکمه
حکم الکتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداک ارایت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرین موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم بای الخبرین یؤخذ قال ما خالف العامة
ففیه الرشاد قلت جعلت فداک فان وافقهما الخبران جمیعا قال ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و
قضاتهم فیترک ویؤخذ بالاخر قلت فان وافق حکامهم الخبرین جمیعا قال اذا کان ذلک فارجه حتی
تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات وروی ابن جمهور فی عوالی اللئالی
مرفوعا الی زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداک یاتی عنکم الخبران او الحدیثان المتعارضان
فبایهما اخذ فقال ع یا زرارة خذ بما اشتهر بین اصحابک ودع الشاذ النادر فقلت یا سیدی انهما
معا مشهوران مرویان مأثوران عنکم فقال ع خذ بما یقول اعدلهما عندک واوثقهما فی نفسک فقلت انهما معا عدلان
مرضیان موثقان فقال انظر الی ما وافق منهما مذهب العامة فاترکه وخذ بما خالفهم فقلت ربما (فان الحق فیما خالفهم م)
کانا معا موافقین لهم او مخالفین فکیف اصنع فقال اذن فخذ بما فیه الحائطة لدینک واترک ما خالف الاحتیاط
فقلت انهما معا موافقان للاحتیاط او مخالفان له فکیف اصنع فقال ع اذن فتخیر احدهما فتاخذ به
وتدع الاخر وفی روایة انه ع قال اذن فارجه حتی تلقی امامک فتسأله انتهی کلام العوالی
وانت خبیر بان العمل علی هذه الاخبار لا یمکن لتعارضها وتناقضها ففی بعضها قدم اعتبار صفات

الراوی

الراوی بالاجماع کما فی روایة ابن حنظلة وفی بعضها علی العرض علی الکتاب وفی بعضها قدم العرض علی
الکتاب ولم یعتبر شیء اخر وفی بعضها تقدم الشهرة علی الصفات وفی بعضها العرض علی العامة الی غیر
ذلک من المناقضات وقد تصدی بعضهم للجمع بینها بوجوه لا تکاد تنتظم تحت ضابطة یمکن الرکون
الیها لا نطیل بذکرها وذکر ما فیها وتحقیق المقام ان نقول لا شک ان تلک الاخبار ترد من انه حجیة
اخبار الاحاد اما من جهة الادلة الدالة علی حجیتها بنفسها کایة النبأ والاجماع او من جهة انه
ما یحصل به الظن او من جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثانی وبینا عدم تمامیة الدلیل علیه الا
من جهة انه ظن المجتهد فح نقول ان کان الدلیل علی حجیتها هو انه ظن المجتهد فلا بد فی المسائل الفقهیة
من الرجوع الی ما یحصل به الظن منها ویترجح صحتها وموافقتها للحق فی نظر المجتهد سواء وافق واحدا
من تلک الاخبار المذکورة فی وجوه التراجیح ام لا فان حجیة هذه الاخبار الواردة فی المسألة الفقهیة (فی العلاج ایضا انما هو من جهة انه ظن
انه هو الموافق للواقع واتفق الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة فی العلاج خلافه (المجتهد بالفرض وفرض حصول الظن بالطرف فی
مثل ان الظن الاجتهادی اقتضی ترجیح الخبر الدال علی تقدیم موافقة الکتاب علی ما دل علی ترجیح ما وافق (الاخبار الواردة م م)
المشهور فی الاخبار العلاجیة لکون راوی الروایة الاولی اوثق واعدل ثم انا تأملنا فی المسألة
الفقهیة ورأینا احد طرفی المسألة اقوی فی النظر والحدیث الدال علیه ارجح بسبب القراین الاخری (مثل علو الاسناد وموافقة دلیل العقل وغیر ذلک
موافقا للکتاب فح لو اعتمدنا علی ظننا هذا باوثقیة ما وافق مختارنا من الخبرین الواردین فی (من المرجحات الاجتهادیة وان کان الطرف الاخر م م)
هذه المسألة الفقهیة لنفس الامر ورجحنا مختارنا فی المسألة الاصولیة وترجیحنا ما دل علی ترجیح
موافق الکتاب علی ما وافق المشهور فلا بد ان نترک الظن الاول بهذا الظن وانت خبیر بانه لا دلیل
علی ذلک ولا ترجیح بینهما بل الترجیح للاول لانه ظن بالحکم النفس الامری فی المسألة الفقهیة اولا
والثانی عام یعنی ان الثانی یدل بالعموم علی ترجیح الموافق للکتاب علی غیره والاول یقتضی (ظن [illegible] فرض تقدیم [illegible] الظن [illegible]
ترجیح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة الوارد علی خلافه لا یقال انا تأمل المجتهد فی المسألة الفقهیة (الخبر الذی ورد فی المسألة الاصولیة والاول [illegible] م م م)
فلا بد ان یتأمل فی علاج المتعارضین ویراجع الاخبار الواردة فیه وبعد مراجعتها والتأمل
فیها وترجیح ما دل منها علی تقدیم موافق الکتاب علی الاخر وحصول الظن له بتقدیم موافق

الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة فى المسئلة الفقهية لانا نقول
التامل فى مسئلة الجمع بين الاخبار بقول كلى مغاير للتامل فى المسئلة الفقهية المستعقبة لذلك
فلا ينافى حصول الظن فى المسئلة الاصولية عدم حصوله فى المسئلة الفقهية ولا بالعكس
اما ترى انا نثبت فى الاصول حجية الاستصحاب والعمل به بل ربما نستدل به عليه لا ينافى حصول
الظن بكون المراد منها الندب فى المسئلة الفقهية مع انا نقول التامل فى علاج المتعارضين لا ينحصر فى
ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القراين والامارات المحصلة للظن
كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجى من حيث
هو الخبر العلاجى فلا مانع من حصول الظن فى المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية
اعنى علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول التامل فى الاخبار من حيث هى ومن حيث انها علاج
للخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة
الاخبار وادونفية الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتامل فى المسئلة
الفقهية الخاصة قد يقتضى خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان
الخبرين فى المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران مطلقا بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا
منافات بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان
بتقديمه وحصول الظن فى المسئلة الفقهية بتقديم مايخالفه فان قلت ان مع حصول الظن يلزم العمل على مقتضى
الرواية بتقديم ما وافق الكتاب فكيف يحصل الظن باحد طرفى المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا
للاستصحاب نقدمه قلت كثيرا ما قد يقدمون الظن على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن فى طرف الظن
فهذا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد فى الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على
الظن ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقراين فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى
ما ذكرناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادى بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب
على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافى عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه فى المسئلة الفرعية من جهة اخرى

من الظنون

بمرجح من الاخبار الصحيحة تم تحصيل الظن فى الفقه على خلافه من جهة اخرى وكيف [illegible] من دلالة صيغة فعل على الوجوب

مخالفه للكتاب قلت كيف يحصل الظن فى طرف المسئلة الفقهية مع [illegible]

من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا معنى حصول الظن
الاجتهادى بتقديم الخبر العلاجى الخاص تقديمه من دون ملاحظة
ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها فى نفس الامر ومؤثرة
لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجى بل
يكون هو الدال على حصول الظن النفس الامرى فلا معنى لاعتبار الجهة و
ملاحظة الحيثية لان الظن انما يلايم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن
كما لا خطور فى المرجحات الاجتهادية لا التعبد واما لو انحصر الترجيح
فى الاخبار الفروعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجى من جهة
عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الا
جتهادى لان الخبر العلاجى ايضا ظن بالفرض سلمنا لكن مقتضى
الخبر العلاجى افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضاه
ايضا فلا يبقى ثمرة فى العمل بالخبر العلاجى وايضا ان ذلك يستلزم
تخصيص الدليل القطعى بالظنى وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا
يجوز تخصيصه بالقطعى فضلا عن الظنى وذلك لان بناء العمل على
اخبار الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبنى على واحد من الادلة
العقلية التى ذكرنا فى مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا جواز
العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان
العمل باحد الخبرين المتعارضين فى الفروع مع كونه مظنون الصدق
فى نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من
الاخبار المتعارضة الواردة فى علاج التعارض ومخصص به يلزم المحذور
المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا فى الخبر العلاجى

ولا یمکننا الحکم بان الخبر الدال علی تقدیم موافق الکتاب مط مثلا
مظنون الصدق وراجح العمل فی علاج التعارض بالنسبة الی الخبر
الوارد فی ترجیح المشهور علی موافق الکتاب بسبب ان روایة افقه
واعدل واوثق لان المراد فی باب التراجیح فی الفقه والاصول لا بد
ان یکون اخبارا ما هو اقرب الی الحق النفس الامری لا ما هو اقرب
بالصدور من المعصوم ع اذ لیس کل ما یصدر عن المعصوم ع موافقا للحق
النفس الامری بل ربما کان من جهة خوف وتقیة وغیر ذلک فکیف یحصل
الظن للمجتهد بترجیح ما دل علی تقدیم ما وافق الکتاب مطلقا مع انه یحتمل
ان یکون الطرف المخالف فی المسئلة الفرعیة مظنون المطابقة لنفس الامر
من جهة القراین والامارات الاخر اذ المراد بالکتاب هو الاعم مما علم
ضرورة من الدین والظواهر والحاصل انا نقول کلما حصل للمجتهد الظن
بسبب روایة خاصة لا معارض لها فلا اشکال وکذا لو حصل له الظن
بحقیقة احد المتعارضین من ای وجه یکون یجب العمل علیه لما ذکرناه
من الادلة فی وجوب العمل بالظن علی المجتهد لئلا یلزم ترجیح المرجوح و
لغیره من الادلة سواء اقتضی بعض الاخبار الواردة فی علاج التعارض
مع کونه اقوی بحسب السند والدلالة وغیرهما خلافه ام لا واذا تساوی
فی نظره فالمظنون هو احدهما فیتخیر بینهما وان وافق فی هذه المسئلة الفرعیة
لواحد من الاخبار الواردة فی العلاج فهو لیس من جهة العمل بذلک الخبر بل
لانه مقتضی ظنه الواجب الاتباع وان کان دلیل حجیتهما هو ما استدلوا
بها مما یدل علی حجیتها من حیث هی من الایتین والاجماع فمع ما بینا انه لا یتم
ومع تسلیمها انما یدل علی حجیتها فی الجملة فیه ان حجیة تلک الاخبار الواردة
فی

فی العلاج ایضا لا بد ان یکون بتلک الادلة ولا یخفی انها لا تدل علی حجیة
مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بهما فالدلیل علی تقدیم بعض تلک الا
خبار علی بعض وترجیحه فان اعتمدت فی الترجیح علی بعض تلک الاخبار
تحکما لانه خبر واحد ثبت حجیته فمع منع شمول الدلیل لذلک ولزوم
الترجیح من غیر مرجح فیه انه قد یستلزم الدور کما لا یخفی وان اعتمدت
علی مرجح خارجی فهو لیس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حیث انه
خبر وهو خروج عن الغرض فالتحقیق فی توجیه هذه الاخبار ان یقال انها
وردت فی تعلیم طریقة الاجتهاد فی معرفة حقیقة الخبر وموافقته للحق
النفس الامری لا بمجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غیره وظاهرها
ان المراد منها الاجتهاد فی اخبار الاحاد لا الاخبار القطعیة وتلک الاخبار
ایضا من الادلة الدالة علی ان جل اخبارنا ظنیة وما یتوهم ان یکون هذه
المرجحات فی الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجیح النفس الامری
فهو من الخیالات الفاسدة التی تقطع السلیقة السلیمة بفسادها ثم
نقول مقتضی تعلیم طریقة الترجیح ملاحظة جمیع الوجوه انما هو مع فرض
التساوی فی سایر وجوه الترجیح او ان ذلک الراوی کان محتاجا الی الوجه
الذی اقتصر علیه الامام ع وکل وجه من الوجوه المذکورة مبنی علی داع دعا
الیه فلما کان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دین الله وکتابه فدعت
اهوائهم الی وضع اخبار مخالفة للکتاب والسنة ونسبوها الی صاحب
الشرع لتسویة الدین المبین وترویج طریقة المبطلین فنظر الامام ع فی العرض
علی کتاب الله وسنة نبیه الی ارشاد جماعة کانوا مبتلین بمعاشرة امثال
هؤلاء واستماع اخبارهم ولما کان المخالفون متسلطین فی زمن الائمة ع

فوجه اقتصار الامام ع فی بعضها بواحد من الوجوه

وكانوا يتقونهم وربما يفتون موافقا لاراءهم من اجل تقية فغرضهم في العرض
على فتاوى العامه ملاحظة الاحتراز عن الموافقة لهم وبغلظ منه مراعات
حال الشهرة ولمكثر الكذابة والغالة واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم وكذا خلط
اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة نوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع
من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالانتصاص في بعض الروايات بالبعض
اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة
كون الروايتين مفروضي التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن
ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام
المقلدين فحكم ع او لابد رجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من
رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه والاعدل الاورع الاصدق في الحديث على
الاجماع يكفي مؤنة الفحص عن حاله وحال حكمه اذ الظ من حاله انه اخذ بما
هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه وموافق الكتاب وخلافه وموافق
العامة ومخالفتهم وموافق الاحتياط ومخالفه فوجود هذه الصفات واجتما
عها خصوصا مع الافقهية يكفي عن التفحص لان المراد انك وان علمت ان
جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا
او يكليهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لا فرض الراوي موافقتهما في
الصفات المذكورة فحكم الامام ع بالرجوع الى اجتهاد السايل في الحكم وملا
حظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع عليه وامر بمتابعة وذلك ايضا مبني
على ان الظ من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي ذلك
الاعتماد على متابعة المشهور عن التفحص عن حال الحكم لانك وان علمت
انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في

في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما
لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة فيها بحيث لا يرجى زوالها مع ان
فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط
اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم
اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم وا
لمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية من
العامة ومذاهبهم واما من سلطان العصر المتغلب وان لم يكن مذهبه في اسئلة برواة لاسهم كما ذكروه
في مسئلة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على طهارتها على التقية من جهة
ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على
النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الا
حكام والروايات الائمة ع لاختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال
في موافقة الكتاب وعدمه لان الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا
يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات
والتشديدات وان مخالفها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب
بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخبار بين المنكرين لحجية ظواهره
القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة
من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب
ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرواة في الاحكام
المختلف فيها نعم ما دل من الايات على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر
فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات
والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما

عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط و
مثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها
في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي
والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا تثبت باخبار
الاحاد وهو ليس بشئ الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل
بالادلة الظنية مط وهو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر
وبالجملة لا ننكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة ولكن لا يتم
الاعتماد عليها مط وبالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما ترجح في
نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في
الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون
بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما راى
اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على
بعض باجتهاده وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل عن ان هذا ليس
عملا بالروايات بل هو عمل باجتهاده فكر على ما فر عنه لانه لا دليل على مطلق
الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم
به والسنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية ابن حنظلة
ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة
الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره ولا يدل
على ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب
من هذا ما اختاره بعض الافاضل من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الا
خبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكال عليها قال

للامر بطلان القول بوجوب الترجيح ... ومثل الاشكال في الامر بالتخيير الحرج والضيق

ومن

ومن تامل فيها وفي قول المص ع انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه
ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل او التوقف في الفتوى و
منع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع
او بما حصل بالظن انه كك مع كون الحديث المعارض جايز العمل مظنون الصدق
فالمكلف به هو احد الامرين لعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى
الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الص ع
معارض بقولهم ع كثرت علينا الكذابة والغالية فان الملاعين دسوا
في كتب اصحابنا وقول امير المومنين ع ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من
السوانح والاختلالات والاغتشاش في امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف
بعضها ينادي بلزوم التفحص والتنقيد والانتخاب وكذا الاخبار الواردة
في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة التحسين
والتقبيح وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح
فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل
الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال
بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيقتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين
يجوز له العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض فله بنص الائمة ع العمل
وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز
العمل بخلاف الواقع لانكم ايض تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن التر
جيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الروضة
من ابن ثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعص ع

دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايض سيما بعد ملا
حظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار
على الاستحباب قلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فاوجب
ترجيح ما ذكرت فانا وان سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون
مرجح في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الا
صول قلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح في الفرع بمقتضى
واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كما هو حال المجتهدين
للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره
في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل
والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف بين محققي متقدمي اصحابنا
ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف
والكلام في ذلك ايض مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع
الى الاخبار في ذلك بما مع اختلافها في تادية المقصود فربما حكم فيها بالتخيير
او لا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في التخيير بعد اى
التراجيح فلا يعرف من الاخبار موضوع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الا
شكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الا
خبار موهنة للتحير واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير بعد
العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار موهنة للتحير واما ما دل على التوقف
فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم
وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن فيه تحقيق الحال بالرجوع الى الا
مام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى

فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضيه التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح م ح م

بعضها

سال ١٣٢٠ نور شيد
بابويه مشهد

بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا
تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز ذلك العمل بكل منهما حتى تلقى ما
ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات
والتوقف على الدعاوي والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له
لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما
يشعر بارادة العبادات بل هو الظاهر منها والحاصل ان جميع اصحابنا المجتهدين
لهذه الاخبار في مقام التراجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير
منها والحاصل ان جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام التراجيح
والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكره في المرجحات
الاخبارية ايض شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار
في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول
بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية واما القول بالتساقط والرجوع
الى الاصل فهو ايض ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكاليف
وسيما بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان
وورود المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا يحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة
الخاصة هو مقتضى احد الامارتين لا الى اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة
الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولكم فلا يجوز
ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف
كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما ساير الادلة فان وقع
بين ايتين من كتاب فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل
بهما بمقتضى ما مر فيقيد او يخصص ان امكن ويجعل ناسخا ومنسوخا ان

الاخبار الواردة في انه لم يبق شيء الا ورد فيه حكم حرر رتبه في الحديث وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة م

لم يمكن كك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النحو الذى بيناه
فى معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم
يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتقاد احدهما بدليل
اخر فالمحتمل التخيير وكذا الكلام فى الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما
لو كان من الائمة ع فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء ا
لاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب فى تقديم السنة
ومع انتفاء الاحتمال ظنية دلالة السنة فهو ايض مثل السنة النبوية فى الا
حتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص
منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مط والاجماع المنقول كخبر الواحد وكك
الاستصحاب واما التعارض بين الخبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح
الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد عن الزلل ومع
فرض التساوى فحكمهما حكم تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان وقد
اشرنا امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما موافقة العامة و
الثابت فيهما وما ضد فرجحان الدليل الذى ثبت اصل الحكم المستصحب منه
يوجب الرجحان وكك يتفاوت اقسام الاستصحابات بتفاوت الادلة على
حجيتها كما اشرنا اليه فى محله وكك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او
بدليل اخر وهكذا ومع التساوى وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعما
لهما كما فى بعض الصور التى اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظ
المتداول فى السنة الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثانى فى
تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة
والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كك بل كان

فى العموم ومع اهماله فرجح الى الترجيح الخارجة واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت

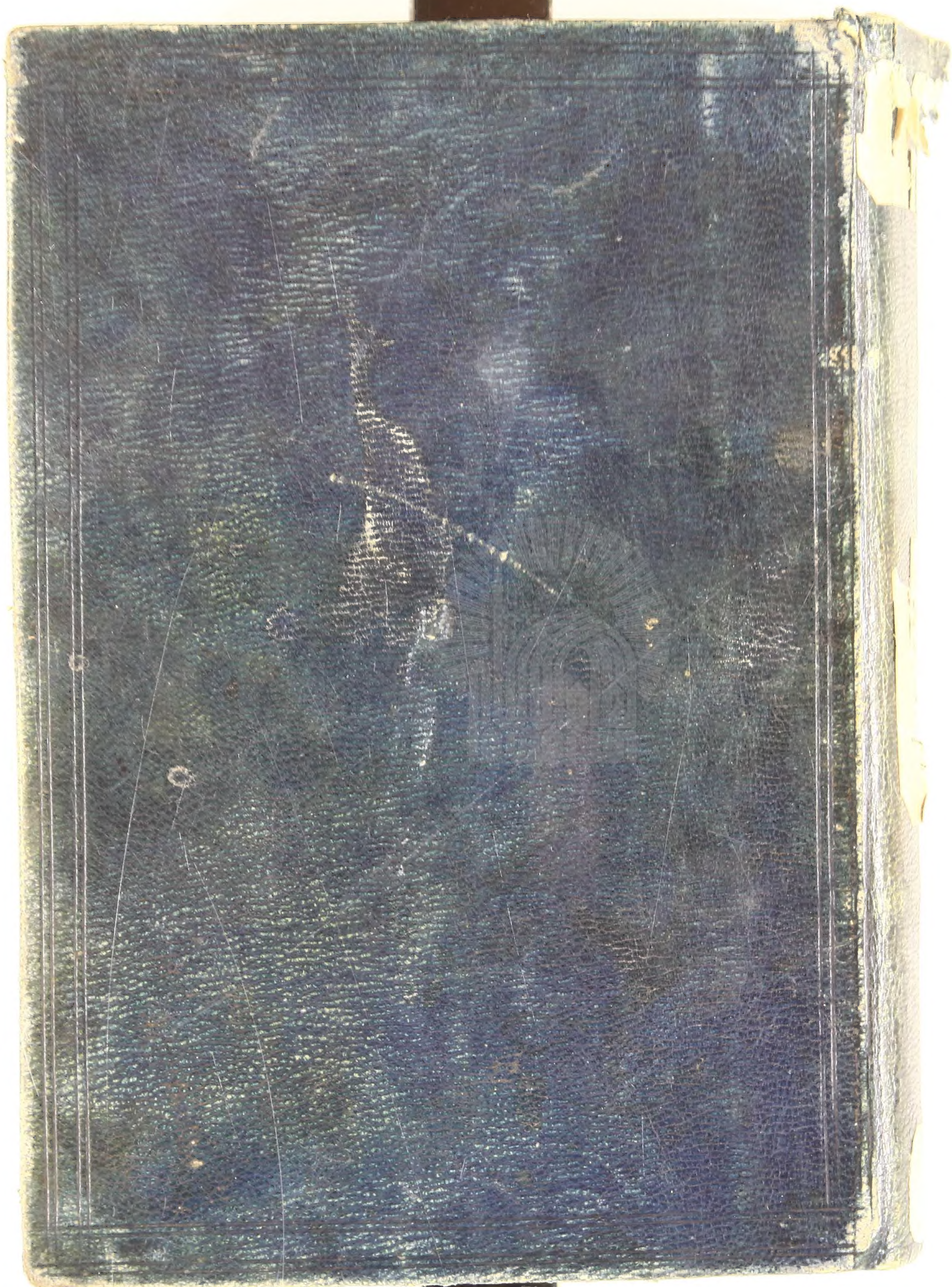
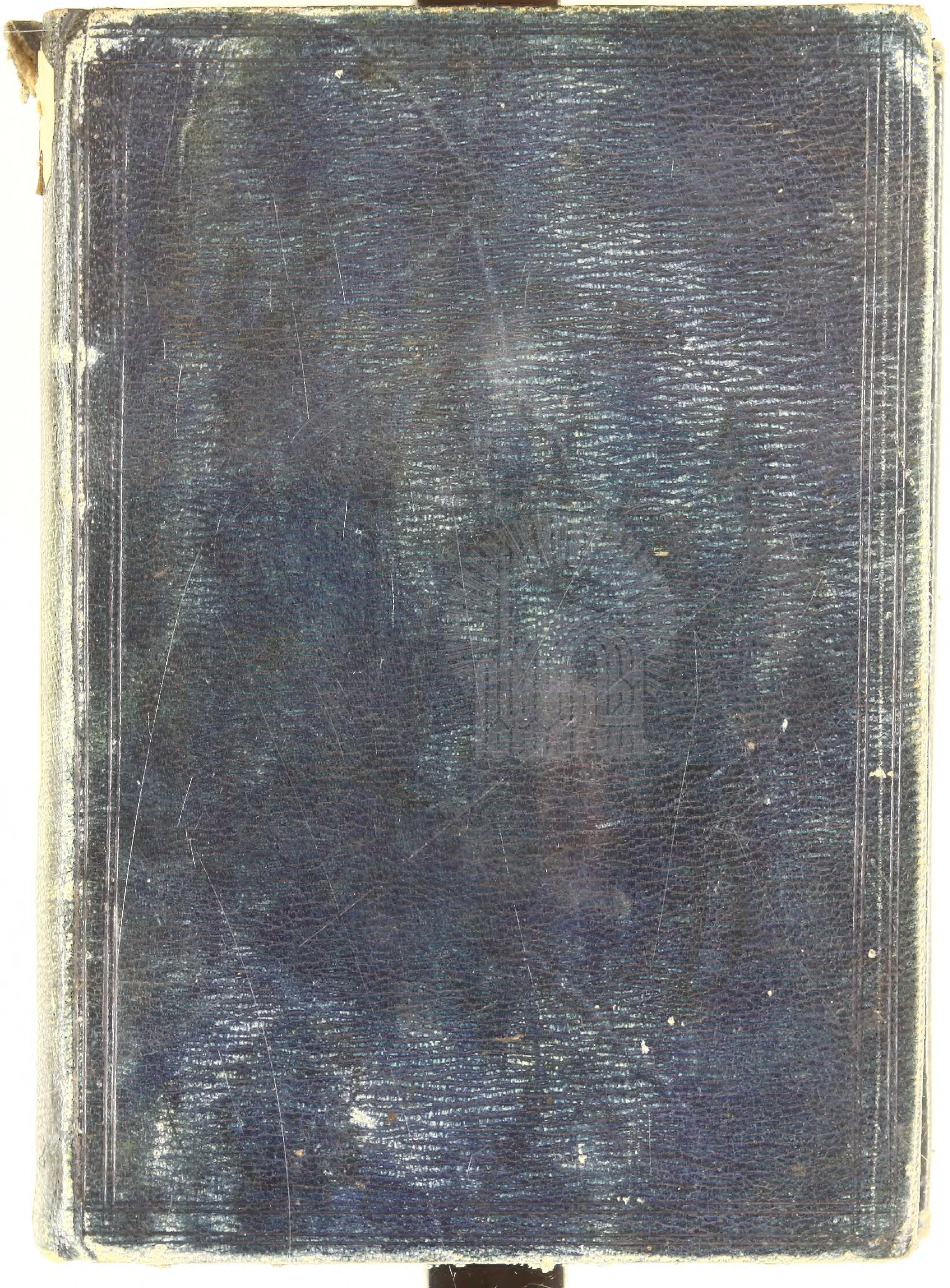
مسئلة

سال ١٣٤٨ خورشيدى
بازبينى شد

مستندة العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة
يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت
الى هذا الاصل وتارة يخرج فى المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل ذمة
المدعى عليه بالبينة واخبار ذى اليد بطهارة ما فى يده بعد العلم بنجاسته او با
لعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل فى موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار بنفس
الظهر ومن امثلة الثانى اباحة الاكل فى اشهر رمضان مع الشك فى طلوع الفجر
وثياب من لا يتوقى الفاسد الى غير ذلك مما لا يعد ومن امثلة الثالث ان
يشك بعد الفراغ من الصلوة والطهارة فى فعل من افعالهما فان الظاهر وقوعها
على الوجه المامور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم
وتزوج امرءة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير
ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن
نجاسته وطهارة ما بايدى المخالفين من اللحم والجلد فالمشهور فى
الاول النجاسة وفى الثانى والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره تامل فان الخلاف
والوفاق فى المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية دالة على الا
صل والعقل بان الاصل مقدم على الظ فيما يستفاد الظهور من غير الادلة
الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظ بل الاظهر فيه ايض تقديم الظاهر الا ما اخرجه
الدليل وما قدم فيه الظ على الاصل فى الشريعة غير محصور منها ما ذكرنا وان كان
تقديم الاصل على الظاهر كثيرا سيما فى ابواب الطهارات والنجاسة والاحداث والحق
ان عامة المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص فى الموارد فى تقديم كل
منهما على الاخر ولذلك اختلفوا فى بعضها المتعارض ادلة الطرفين كغسالة
الحمام وما فى ايدى المخالفين من اللحوم والجلود فينحصر الثمرة بما خلا الطرفان

وقف خانه آستانه قدس

عن دليل خارجي وتقدم التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المعيار في
الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين
فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف
والعادة والقراين وحجية هذه الظنون مع انه مما لا مناص عنه كما حققناه في محله
مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف المسايل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة
المتعارضة قد تتركب وتختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض
مع التزام الراجح وترك المرجوح ورجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة على السيئات
ولقينا حجتنا يوم مسئلتنا عن تقصيرنا وعما اقترفناه من الخطيات وكتب
ما اثبتناه في هذه الصفحات في صحايف الحسنات اقال بها الزلات والعثرات و
نفعنا بها وجميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيات وصلى الله على
محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن
الارجاس والانجاس افضل
الصلوة وقد فرغ من هذه
النسخة الشريفة في اول رجب
المرجب سنة ١٢٢٢

بلغ المقابلة الحمد لله تعالى من نسخة صحيحة من نسخة الاصل

بازبینی شد ۱۳۵۳ ج
بازبینی شد ۱۳۷۱ ش
سال ۱۳۴۸ خورشیدی بازبینی شد
کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی